BEN
VE
TEN
EGO-ANALİZE
GİRİŞ



Jacob
Rogozinski



BEN VE TEN

EGO-ANALİZE GİRİŞ

Jacob Rogozinski

Çeviren: Melis Aktaş



PİNHAN

Felsefe

Jacob Rogozinski



Ben ve Ten
Ego-Analize Giriş

Jacob Rogozinski: Fransız filozof. 1953 yılında Roubaix şehrinde doğdu. 1986-1992 yılları arasında Collège international de philosophie bünyesinde idarecilik yaptı, sonrasında Paris 8 Üniversitesi'ne geçti, halihazırda Strasbourg Üniversitesi'nde tam zamanlı felsefe profesörlüğüne devam ediyor. Modern ve çağdaş felsefe, psikanaliz, edebiyat ve politika üzerine çalışmalarını sürdüren Rogozinski'nin eserleri İngilizce ve Almancaya da tercüme edildi.
Melis Aktaş: 1985'te İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdikten sonra Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisansını tamamladı. Şu anda Strasbourg Üniversitesi'nde yine felsefe bölümünde Jacob Rogozinski'nin danışmanlığında Schopenhauer üzerine doktora tezi yazıyor. Aktaş ayrıca Michel Henry'nin *Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler* isimli eserini Türkçeye çevirdi.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin: *Le Moi et la chair*, Jacob Rogozinski, Éditions du Cerf, Collection Passages, 2006.
Bu kitabın yayın hakları, eserin yayımcısı olan Éditions du Cerf'ten alınmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Emre Şan
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 166 Felsefe Dizisi: 44

ISBN: 978-605-9460-62-0

Ben ve Ten

Ego-Analize Giriş

Jacob Rogozinski

Çeviri: Melis Aktaş



Teşekkür

Bana fikrimin peşinden gitmemi öğütlemiş olan hocam ve dostum Michel Henry'ye, beni bu kitabı yazmaya teşvik eden Richard Figuier'e ve eserin basılmasına destek olan Heinz Wismann'a şükranlarımı sunuyorum.

İçindekiler

3. Kısım
Ego Analizine Giriş

Patricia ve "üç D", David, Denis ve Dimitri için...

Giriş

– Yeni olan ne var dostum? Düşünecek yeni bir şeyler var mı?

– *Ben* diye cevap versem ne derdiniz?

– Şaka yaptığınızı söylerdim.

– Ama cevabım tam da bu işte: Bugün düşünülmesi gereken ben'dir.

– Şüphesiz "ben" demek istiyorsunuz. O halde size göre "ben" kavramı düşünce için önemli bir mesele haline geldi, ya da yeniden böyle oldu.

– Aslında, "ben"[1] kavramı genelde hiçbir şey ifade etmez. Evrensel bir "ben", kendimin olmadığı bir "ben" boş bir formdan ibarettir ve yerine kolaylıkla bir "O" ya da bir X konulabilir. Ben kavramına bütünüyle anlamını veren ise her an tekil ve yaşayan bir ben olarak yaşadığım tecrübedir. Bugün üzerinde düşünülmesi gereken de elbette "ben"dir.

– Size yeni olarak üzerine düşünülecek ne olduğunu soruyorum. Siz de beni eskide kalmış hümanizm ve özne felsefesi teranelerine geri götürüyorsunuz!

---

[1] J. Rogozinski bu kitapta fenomenolojiye ve "ben düşüncesine" farklı bir bakış açısı getiriyor. İlk bakışta içkinlik vurgusuyla hamlesi Michel Henry'ninkine benziyor gibi görünse de meselenin evrensel yaşamdan ziyade her bir ben'in tekil varoluşu olduğuna dikkat çekmek suretiyle kendi farkını ortaya koyuyor. Bu bakımdan hem Descartes'ı, hem de Husserl'i ben'e geri dönüş ekseninde yeniden okumuş oluyor. Böylece kitabın çizgisini bütünüyle belirleyen bir ben arayışı, başka bir deyişle aşkın bir Başka'ya başvuruyu gerektirmeyen, yanılsamayla ilgisi olmayan, yabancılaşmışlıktan uzak "hakiki ben" arayışı, ilk olarak "ben katilleri" Heidegger ve Lacan'a karşı pozisyon alıp sonrasında kökensel olarak vücut bulmuş bir ben, Husserl'in deyimiyle bir *Ichleib* düşüncesine odaklanıyor. Rogozinski, bu yeni düşüncede tenden ben'in, ten-ben'in beden haline gelişi ve bu süreçte önemli bir rol oynayan "artakalan *(restant)*" faktörü aracılığıyla Başka'yla karşılaşma, birlikte-varoluş, ölüm ve yeniden diriliş, aşk ve nefret bilmecelerine çözüm arıyor (ç.n.).

– İnsandan ya da özneden değil, benden bahsediyorum. Ne genel insanlık mefhumuna ne de özne fikrine kolayca dönüştürülemeyen tekil bir benden. Düşünülmesi gereken mesele de bizzat kendisi *olduğum* bu muammadır[2].

– Haydi canım! Benim ben olduğumu nasıl bilemem? Bu kadar sıradan bir kesinlikle, benim ben olduğum gerçeği gibi göz kamaştıran bir kesinlikle neden ilgilenelim ki?

– İşte tam da göz kamaştırdığı için, ben olduğumu benden sakladığı için. Bir an gelir, hepimiz bu sorunun cevaplanmamış olduğunu, her birimizin başkaları ve kendisi için hâlâ bir muamma olarak kaldığını hissederiz. "Ben kimim?" sorusu kafamda aniden şimşek gibi çakar; kaygıda, en yoğun tutku, neşe veya acıda ya da "ölümcül hastalıkta, gerçekten kendim olmayıp sadece bu olmanın ümitsizliğinde beliriverir. Soru sürekli yeniden ortaya çıkıyorsa bu hâlâ cevapsız kalması dolayısıyladır. Bana ben kadar hiçbir şey yabancı ve uzak değildir; zira sürekli kendimi unutur, kendimi, benim ben olmadığıma, benim hiçbir şey olduğuma ikna edene kadar beni başkalarının ve dünyanın ele geçirmesine müsaade ederim.

– Benmerkezciliğinize yenik düşüyorsunuz belli ki. Etrafınıza bir bakın: Modern zamanların yol açtığı yıkım günbegün vahim bir hal almakta. Düşüncenin görevi dünyamızı idrak edilebilir kılmak, dünya tarihinin olaylarını deşifre etmektir; tabii bu da eğer insanlara şiddete, adaletsizliğe karşı direnmelerinde yardımcı olmak istiyorsak böyledir. Sizse kendinizi narsistik bir iç gözleme adamayı tercih ediyorsunuz...

– Yine de kabul edersiniz ki bahsettiğiniz insanların her biri öncelikle tekil bir ben olarak yaşamaktadır. Direnişlerinin kaynağı her birinin tehdit altındaki tekilliğinin tecrübesindedir. Eğer ben olmamış olsaydı, hiçbirimiz bir ben olarak yaşamasaydık o zaman direnmeye *kim* kalkışacaktı?

– Bunu seve seve kabul ederim: Baskıya karşı direniş, direnebilen bir özneyi varsayar. Ancak yalıtılmış bir egonun, bir bireyin söz konusu olabildiğinden de şüpheliyim. Direnmek bir *ben*'in değil, bir *biz*'in işidir: Bir halkın, bir sınıfın ya da diyelim ki bir çokluğun işidir.

---

[2] Orijinal metinde "olduğum", yani "que je suis" italikle yazılmış: cette énigme *que je suis* (ç.n).

– Her biri hayatını doğrudan *ben* olarak yaşayan, bedeniyle, dünyayla ve başkalarıyla tekil bir ilişkiye angaje olan bireylerden meydana gelen bir çokluğun işidir. Bu ben kendi acısını ya da neşesini, arzusunu ya da nefretini, kaygısını, ümitsizliğini tecrübe eder: Bu şekilde etkilenmiyor olsaydı o zaman baskının, adaletsizliğin getirdiği dayanılmaz ıstırabı nasıl tecrübe edebilirdi? Bu duygulanımları teninde, yaşamında tecrübe ettiği içindir ki bir topluluğun içerisinde, direnmeye, başkalarına katılmaya karar verebilir ve bu karar da her zaman, başka hiç kimsenin kendi yerini alamadığı, *kendi* kararı olarak kalır.

– O zaman şuraya geliyoruz: Bize Descartes'a, yani günün birinde -illaki- kendi alanından çıkıp başkalarını aramaya karar verecek kendisine kapalı yapayalnız bir bireyselliğe geri dönmeyi öneriyorsunuz. Ancak böyle bir solipsist ego yoktur: Kaldı ki bu eski metafizik kurgudan vazgeçeli çok oldu. Ya da bir yerlerde "var"sa *(existe)* da, bu, toplumumuzu egoist ve birbirine rakip bireyler yığını olarak temsil eden egemen ideolojide olsa gerek. Takdir ettiğiniz bu ben, narsisizmiyle gösteriş yapan bu ben, mümkün bir direnişin öznesi değil, daha ziyade iktidara teslimiyetin sonucu ve aracısı olabilir. Nitekim vaaz ettiğiniz bu felsefe bu günlerde epey yaygın.

– Bir noktada haklısınız: Egemen Bireyin yere göğe sığdırılamaması çağımızın önemli özelliklerinden biri. Ancak kendisini bu şekilde teşhir eden bu ego gerçekten ben midir? Nietzsche'den bir aforizma alıntılamama müsaade edin: "Alışılagelmiş bencillikte hâkim olan tam da ego-olmayandır *(non-ego)*, son derece sıradan olan varlıktır." Hegemonyasını eleştirdiğiniz bu narsist ben, kendini tamamıyla başkalarıyla, ya da daha ziyade Başka'nın *imgeler*iyle, Gösteri ekranlarında parıl parıl parıldayan şanlı figürlerle özdeşleştirir. Garip ve ölümcül bir paradokstur bu: "Sahih olarak" kendisini olumladığına, kendini bizzat kendi adına ifade ettiğine inanırken işte o zaman onun yerine Başkası konuşmakta, sözcüklerini ona *fısılda*maktadır; onları hem ona dikte etmekte, hem de aynı anda ondan aşırmaktadır. Bu durumu göstermek için neredeyse unutulmuş olan *yabancılaşma* mefhumuna başvurmak istiyorum. Esasında çağımızın göklere çıkardığı bu "özerk"

ben, etki altında, yabancılaşmış bir bendir. Ama bu, ben'imizin yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinin esiri olmuş, boyun eğdirilmiş ben'e bütünüyle indirgendiği anlamına gelmez. *Yabancılaşmış ben* ile *hakiki ben*i birbirine karıştırmaktan kaçınalım; yoksa bir kurtuluş, bir iyileşme imkânını tahayyül bile edemeyiz. Bende, Başkası'nın etkisinden kaçabilen bir *hakikat noktası* olmamış olsaydı yabancılaşmama karşı nasıl direnebilirdim?

– İşte şimdi tam olarak metafiziğin içindeyiz. İleri sürdüğünüz bu "hakiki" ben tutarsız bir kurgu; üstelik Descartes'ın hatası da çürütüleli çok oluyor. Descartes'ın ben'e atfettiği tözsel kalıcılık, kişisel özdeşlik aklımızın yanılgılarından başka bir şey değildir; çünkü bir andan diğerine *bizzat kendim* olarak kaldığımı ispat edecek hiçbir şey yoktur. Kalıcı bir özne yerine, yalnızca, kopuk bir şekilde birbirini izleyen bir etkiler silsilesini ele alabiliriz. Kendisi olduğundan emin bir ben'in yerine sadece anonim olayların meydana geldiği kör bir akış vardır. Descartes, "düşünüyorum"dan kökensel bir apaçıklık elde ederek, düşüncenin zorunlu olarak öznesi olduğunu ve bu öznenin de kendini her zaman bir ben olarak tanımladığını naif biçimde hayal ediyordu. Hiçbir şey bundan daha az kesin değildir. Artık *benim* düşüncemden ziyade, gayrişahsî bir olay olacak, bir *cogito*'dan ziyade bir *cogitatur* olacak bir düşüncenin imkânını kabul etmek gereklidir: O *(ça)* düşünür, ayrıca arzular ve o konuşur, gelgelelim düşünen, arzulayan ya da konuşan artık ben değildir.

– O halde ben'i, kendim olma kesinliğini saf ve basit bir yanılgı olarak tanımlıyorsunuz?

– Kesinlikle.

– Öyleyse evrensel bir yanılgı söz konusu olmalı. Zira her dönemde ve bilinen her insan kültüründe bütün insanlar kendilerini "ben" olarak düşünür, "ben" olarak yaşar. Dilleri de bunun tanıklığını yapar: Bazı diller bizim şimdi, geçmiş ve gelecek arasında yaptığımız ayrımı bilmemekte, diğerleriyse "olmak" fiilini kullanmamaktadır. Ancak hepsi bir birinci tekil şahsa sahiptir. Varlık ya da zaman (veya Tanrı) her dilde söylenmez belki, ama "ben"i görmezden gelen hiçbir insan dili yoktur. "*Ben* artık kendim değilim", "*Ben*im başkası oldu-

ğumu hissediyorum" diye beyanlarda bulunan psikozlunun dili ya da Nietzsche'nin kendini kaybederken söylediği gibi "Tarihin bütün isimleri *Ben*'im" diyen biri bile onu yadsıyamaz.

– Yine de "ben" olmanın bilincine varmak için modern zamanların Batılıları olarak anladığımız anlamda "ben" demek yetmez. Tarihçilerin ve antropologların göstermiş oldukları gibi Kartezyen Egonun Hindular ya da eski Yunanlar için hiçbir anlamı olmazdı. Refleksif içebakış yöntemini uygulamadıklarından, kendilik bilinçleri bireysel bir Ben'in değil, kişisel olmayan bir "O"nun ya da bir "*Biz*"in, bir topluluğun üyesinin kendilik bilinciydi.

– Bu analizlerin doğru olduklarını varsayalım, -kaldı ki onlara inanmakta zorlandığımı itiraf ediyorum- bunlar hiçbir şekilde Buda'nın ya da Sokrates'in beni olmadığını, tekil egolar olarak yaşamadıklarını ispatlamaz; daha ziyade yaşamlarının zemini olan bu somut tecrübeyi kavrama taşımamış olduklarını gösterir. "Kendi hususi anlamının saf ifadesine taşınması"[3] gereken de işte bu henüz sessiz olan tecrübedir ve şahsen ben böyle bir anlamın tarihin bütün çağlarını kat ettiğini, tüm zamanlarda ve tüm insani kültürlerde ben olma kesinliği ve muammasının, elbette, farklı formlar altında, birbiriyle karşılaştığını düşünmekten kendimi alamıyorum.

– Olguya dayalı bir argümanla karşıma çıkıyorsunuz. Tüm zamanların tüm insanlarının kendilerini ben olarak düşündükleri kabul edilse bile bu hepsinin yanıldığını göstermekten başka bir şey yapmaz.

– Böyle olsaydı radikal bir yanılgıyı hesaba katmamız gerekecekti. Ve bunun için de, buna Bilinçdışı deyin, Metafizik deyin ya da İmgesel ya da İdeoloji deyin ne derseniz deyin, büyük bir Aldatıcı'nın, "ben"de ben olma yanılgısını doğuran bir X Başkası'nın varoluşunu kabul etmemiz gerekecekti.

– Doğru.

---

[3] Edmund Husserl'in *Cartesianische Meditattionen* (Kartezyen Meditasyonlar) kitabının 16. bölümünde geçen bu ifade kendisinden sonra gelen fenomenologlar için temel bir mesele haline gelmiştir. Özellikle Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* (s. 253), *Görünür ve Görünmez* (s. 171) ve *Göz ve Tin* (s. 77) adlı yapıtlarında söz konusu ifadeyi yeniden yorumlar (e.n.).

– Gelgelelim aldatmaya çalıştığı benim: Beni hedefi haline getirerek bana var olduğumu ifşa eder ve beni ne kadar inkâr ediyorsa o kadar da varoluşumda beni onaylar.

– "Beni aldatıyorsa o halde varım" Kötü Cin'e ilişkin eski tartışmayı önümüze getiriyorsunuz. Şu halde bir Kartezyensiniz."

– Descartes'ın Kötü Cin ya da Aldatıcı Tanrı dediği bu radikal yanılgının odağına modern insanlar, Kartezyen tartışmayı yeniden ele aldıklarını ve Descartes'ın onlara zaten cevap vermiş olduğunu bile fark etmeden başka isimler vereceklerdi. Benim *(je suis)*, varım *(j'existe)*: Bu ifade onu çürütmeye yönelik tüm girişimlere karşı koymaktadır.

– Yine de, Hume'un, Kant'ın, Nietzsche'nin, Heidegger'in, analitik felsefenin ve psikanalizin ona yönelteceği eleştirilere de Descartes'ın önceden cevap vermiş olduğunu iddia etmeyeceksiniz, değil mi?

– Neden olmasın? Bu düşünürlerin hiçbiri bir X Başkası'ndan, ben olmayan bir antiteden hareketle (ki buna bir muhayyile, güç istenci, varlık, dil ya da bilinçdışı id diyebiliriz, önemli değil) ben olma kesinliğinin zorunlu olarak nasıl kurulduğunu ikna edici bir şekilde açıklamayı başaramamıştır. Hiçbiri benin daha kökensel bir ben olmayandan nasıl türeyebildiğini gösterememiştir. Tüm bu ben cinayetlerinin *(égicides)* başarısızlığını kabul etme vakti geldi."

– Kral cinayetleri *(régicides)* mi?

– *Ben cinayet*inden bahsediyorum -ki çağdaş düşünceye büyük çapta egemendir. Egoyu savuşturulması uygun olan bir yanılsama olmakla suçlayan eğilimden bahsediyorum. İtiraf etmeliyim ki hocalarımın yanlış yolda olduklarını anlamadan önce uzun bir zaman ben de kendimi ben cinayetinin büyüsüne kaptırmıştım. Çoğunlukla iktidara ve topluma epey eleştirel yaklaşan radikal düşünürler söz konusuydu. Ancak bunlar seçtikleri yolun nereye gideceğini hesap etmemişlerdi. Ne var ki ben'i sade bir serap olarak ele alarak bir direniş imkânını bütünüyle yok etmektedirler. Ben'e kişisel bir kimlik, yani kendi süresi içinde var olmayı sürdürme gücünü tanımayı reddederek sayısız gelip geçici "şahsiyet"e parçalanmasını, yani her türlü özdeşliğin *tasfiye*sini -ki böyle

bir tasfiye, "akıcı", paramparça, hareketli evrenimizi karakterize eder- desteklerler. Hiyerarşik beden politikasının herkese yerini önceden tayin ettiği geleneksel toplumlar için böylesi bir eleştiri altüst edici bir çapta olabilir. Buna karşılık "bedensizleştirilmiş" bir toplumda ve tebasından bir esneklik ve sınırsız bir hareketlilik talep eden bir toplumda, sürekli bir dağılma tehdidiyle karşı karşıya kalan kişisel özeşliğimizi savunmak önem taşımamaktadır. Yabancılaşmaya karşı direniş, bundan böyle, varoluşun birliği adına bu mücadeleden geçer. Eğer yalnızca kesintili izlenimler, anonim bir akış içerisinde birbirini izleyen gayri şahsi olaylar olsaydı, eğer ben, bir andan diğerine kim olduklarını ya da ne yaptıklarını unutan amneziden muzdarip insanlara benzeseydim o zaman nasıl bir karar alabilirdim, mesela bir direniş kararı; ona nasıl *sıkı sıkıya sarılıp* hayatım boyunca daima sadık kalabilirdim?

– Burada en radikal ben cinayetlerine saldırıyorsunuz, hani şu beni istikrarsız, basit bir tezahür haline getirenlere. Bu şekilde işi kolaylaştırıyorsunuz. Mesele illaki benin varoluşunu reddetmek değil, daha ziyade onu nihai temele koymaktan kaçınarak iddialarını sınırlamak, onu tahtından etmek. Ben dediğimiz esasında daha kökensel başka bir katmanın meydana getirdiği, türetilmiş bir unsurdan başka bir şey değildir.

– Evet, mümkün, ancak sıra benin bu kökensel ben-olmayandan, ondan türetildiğinin *farkında olmaksızın,* nasıl türetilebildiğini açıklamaya gelince işler zorlaşır. Böylece bir maske gibi ortaya çıkar; kendisini doğuran ben-olmayanı gizleyen bir çeşit perde gibi: Defedilmesi gereken bir yanılsamanın kaynağı gibi. Sonuçta eğer bende, ben onu bilmeden, *(o) düşünüyorsa (ça pense)* o zaman "ben" aracılığıyla düşünen bir Başka'nın rüyasından başka bir şey değilimdir... Ben katli kaçınılmaz olarak radikalleşir. Beni itibarsızlaştırıp bir Başka'dan türetmek er ya da geç onu yok etmeye varacaktır. Ben katli bir kere başlatıldığında egoyu kurtarmak için artık çok geçtir.

– Yine de ben, Başka'ya karşı gelip onu kendi alanının dışına atarak kendini bir ben olarak ortaya koyar ve bu Başka'nın da illaki bir Kötü Cin'in özelliklerini taşıması gerek-

mez: Zayıf olandır, aşağılanmış olandır, yanlış yaptığımdır, yalvaran yüzü beni suçlayan, mecbur bırakandır. Daha önceden Pascal'ın dediği gibi "ben menfurdur" ve "haksızdır", çünkü "her şeyin merkezi olduğunu" iddia eder.

– Ortaya attığınız bu yüz etiği muhteşem. Ne var ki buna katılamıyorum. Korkarım ki orada da inceden inceye bir ben katli söz konusu. Benin varoluşunu reddetmese de hiç çekinmeden Başka'ya tabi kılmak üzere beni küçümsemeye, aşağılamaya çalışıyor. *Ben* olmanın her zaman suçlu olmak olduğunu, Başka'nın her zaman benim kurbanım olacağını, bir başkasından daha çok, herkesin karşısında her şeyden benim sorumlu olacağını ne hakla söylüyorsunuz? *Yanlış yaptığınızı* neden reddediyorsunuz? *Başka*'nın da bir şiddeti olduğunu, beni maruz bırakabileceği bir adaletsizliği, bir gaddarlığı, ihaneti olduğunu neden kabul etmiyorsunuz? Ve üstelik dinsel bir hava katarak dile getirdiğiniz bu Başka söz alırken her zaman "ben *(je)*" diyerek, tam anlamıyla ben *(moi)* olarak kendini ifade eder. Buradan hareketle bir tamamıyla-Başkası *(tout-Autre)*, son derecede başka bir Başkası olmadığı, daha ziyade kendimin bir başkası, bir *alter ego* olduğu sonucuna varıyorum. Başkası'nın *kim* olduğunu anlamak istiyorsam kendimden hareket etmem ve *bende* benden bir başkanın olmasının anlamını nasıl tesis ettiğimi göstermem gerekecektir. Böyle bir yaklaşım hiçbir şekilde narsisizm anlamına, başkasına yönelik şiddet anlamına gelmez. Öyle ki beni ona (başkasına) götürecek tek yol da budur.

– Belki bu noktada haklısınız. Ancak benin Yabancı'yı karşılamayı, kendini ona açmayı, kendini ona adamayı çoğunlukla reddettiğini de inkâr edemezsiniz. Başka'ya kayıtsızlık, yalnızca, benin işlememekte özgür olacağı bir hata değildir: Bize egonun tam da hakikatini açan ontolojik bir egoizm söz konusudur. "Bu bana ait", "benim yerim orası": İşte bütün şiddet ve adaletsizlik buradan kaynaklanır."

– Başkası'na kayıtsızlığından ötürü ben'i şikâyet ediyorsunuz. Oysa bana göre, aksine, *yeterince* "kayıtsız" değiliz; sürekli Başka'nın etkisi, esareti, tahakkümü altındayız. Dünyada ben'imiz bu şekilde, kendini Başka'nın farklı figürleriyle özdeşleştirerek meydana gelir. Öte yandan onunla özdeşleş-

tikçe bana, benden daha fazla "ben gibi görünen tehditkâr bir rakip olarak görünmeye başlar. O zaman yabancılaşmış ben de Başka'ya karşı dönüp bu sefer onu inkâr etmeye çalışır. Özdeşleşme böylece nefrete dönüşür ve nefret de öldürme arzusuyla doruğa ulaşır. Bu noktada Levinas ne söylerse söylesin şiddetin ana kaynağı ben'in sözde egoizmi değildir; Başka'nın ben'in üzerindeki etkisidir. Başka'yı artık rakibim olarak, işkencecim olarak görmemek için ilk önce kendimi bulmam gerekir. Egoyu olumlamanın başkasına açılmayı engelleyeceğini düşünmekte hatalısınız. Bilakis: Başka'yı reddeden ve onu suçlayan, onu kıskanan ve ondan nefret eden ben, kendini *yeterince* olumla*ma*mış bir bendir. O zaman "başka insan hümanizmasında", "Başka'nın arzusuyla" ilgili, başkalarına yönelik saygı ve sevgiyle ilgili bütün psikolojik ya da ahlak dersi veren söylemlerde eksik olan nedir? Her defasında ben'in ne olduğunu, Başka'nın ne olduğunu ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerini bildiğimize inanırız. Aslında *kim* olduğumu hâlâ bilmiyorum -ve hakiki ben'im benden kaçtıkça da Başkası'nın kim olduğunu, onunla nasıl karşılaşabileceğimi, onu bir başka olarak nasıl tanıyabileceğimi, onu başkası olarak nasıl tanımlayabileceğimi, onunla kendimi nasıl özdeşleştirebileceğimi de bilemeyeceğimdir.

– Sizi takip etmekte zorlanıyorum. Ben'in Başkası'nın figürleriyle özdeşleşerek kendini meydana getirdiğini kabul ediyor gibi görünüyorsunuz. Ama çok geçmeden bu özdeşleşmeyi dayanılmaz bir yabancılaşma olarak gösteriyorsunuz ve ben'i, kendisini olumlayarak "yabancılaşmışlıktan çıkmaya", "kendine geri gelmeye" çağırıyorsunuz -sanki Düşüş'ten önceki bir kayıp cennet gibi tüm yabancılaşmayı önceleyecek ilkel bir Kendi varmışçasına...

– Daha ziyade kendini bir Başka'ya vermeden ve onunla özdeşleşmeden önce kendini kendisine veren kökensel bir ego, (anonim bir "kendi"den ziyade) tekil bir *ben* diyelim. İşte bu nedenle yabancılaşmamız kökensel değildir ve belirli bir noktaya kadar da ondan kurtulmak mümkün olmalıdır.

– Ama Başka'yla özdeşlemeden önce ben bir hiçtim! Psikanalizin bize ne öğrettiğini biliyorsunuzdur: Çocuğun bir ben olduğu bilincine varması yalnızca aynada kendini tanı-

masıyla olur. Gizemli bulduğunuz, ben'in bu şekilde ben-olmayan'dan türetilme olayı kolayca açıklanır: Ben, kendini, farkında olmadan, ona bir başkasının imgesi olarak sunulan bir imgeyle özdeşleştirerek meydana gelir. Dolayısıyla daha en başından kendimle ilişkime asli bir yabancılaşma damgasını vurmaktadır: Benimle bir olan bu yanılsamayı ortadan kaldırmak nasıl mümkün olabilir?

– Bu tezi biliyorum, ama beni fazla tatmin etmiyor. Bununla birlikte psikanalizin, ben'in oluşumunu bir ben-olmayandan hareketle tarif etmeye çalışan birkaç teoriden biri olduğunu kabul ediyorum. Böylece bize ben katlinin en ikna edici versiyonlarından birini sunar. Size cevap verebilmem için "ayna evresi" teorisini ve ona temel teşkil eden özdeşleşme kavramını tam olarak analiz etmem gerekecek. Bu şekilde size Freud ve Lacan'ın ben'in ya da öznenin oluşumuna dair hipotezlerinin temellendirilmediğini, tecrübemizi çarpıtıp egonun hakikatini gizlediklerini gösterebilmeyi umuyorum.

– Bu hiç hoş olmayan, psikanalizi bilimsel bir sahtekârlık olmakla suçlama modasına siz de mi teslim olacaksınız?

– Endişe etmeyin: Düşüncenin bir kemikten ya da daha ziyade nöronal bağlantılardan ibaret olduğuna inanan ve bizi kimyasallara boğarak ya da sanki laboratuvar farelerinden başka bir şey değilmişiz gibi davranışlarımızı yeniden koşullayarak bizi iyileştirebilmeyi tasavvur eden kuramcılara sizin kadar ben de güvenmemekteyim. Onları harekete geçiren şey, hakikatten duydukları korkudur. Her bir ben'in tarihini kat eden, mutsuzluğum için saklanan ya da kurtuluşum için keşfedilen bu esrarengiz ve tekil hakikatten korku. Psikanalizin peşinde olduğu da bu hakikattir ve işte bu nedenle tüm düşünce polislerine karşı desteklenmesi gerekir. Tabii bu da bizi Freudcu teorinin eksiklerini eleştirmekten alıkoymamalıdır.

– Başka bir itirazım var. Ben'i ilk hakikat olarak ortaya koyan Kartezyen jeste atıfta bulunuyorsunuz. Ancak Descartes bu ben'in varlığını, "*ego sum*"'un *sum*'unu sorgulamamıştır. Böylece Yunanlardan beri Batı'yı yanlış yola saptıran Varlık'ın unutuluşunu teyit eder. Fransız filozof, insan ben'ini en üstün ilke olarak ortaya koymasıyla bu yanlış yönelimi daha

da vahim hale getirmiştir: Modern Özne metafiziğini kurmuştur. Bu metafizik de yeryüzünü ele geçirmenin peşinde mutlak bir güç istenciyle doruğa ulaşmıştır. Böylesi bir körlüğü tekrar ısıtıp önümüze mi getireceksiniz?

– Bu Mutlak Özne metafiziğinin ya da dünyayı kasıp kavuran bu fetihçi İstencin sorumlusunun gerçekten de Descartes olduğuna mı inanıyorsunuz? Heidegger'in Kartezyen cogito'ya yüklenmesinin çok açık bir anlamı vardır: *Varlık ve Zaman*'da zaten başlatmış olduğu ben cinayetini radikalleştirir. Ona göre *Dasein*, yani "olduğum" *(je suis)* var olan, ben *(moi)* değildir: *Sein*'ın *Da*'sı, Varlık'ın "orada *(là)*"lığıdır ve olduğu her şey Varlık'ın sayesinde kendisine verilir. Heidegger, böylece bizi Varlık'ın çağrısına tabi kılarak özgürlüğümüzü elimizden alır ve ben'i öldüren bu jest 1933'teki politik duruşuna da yabancı değildir.

– Bunu ispat etmelisiniz!

– Ben de zaten "*ego cogito*"nun ontolojik "yıkımını" sıkı bir eleştiriden geçirerek bunu yapmaya hazırlanıyorum. Artık Varlık meselesi, ben meselesini öncelememeli. Heidegger'e en azından şunun hakkını teslim ediyorum: Ona göre felsefi bir soru temel bir özelliğiyle ayırt edilir; sorgulayanın kendisi de soruya dâhildir. Dolayısıyla kabul etmek gerekir ki "ben kimim" sorusu, başka herhangi bir sorudan daha fazla, radikal bir felsefi sorudur, çünkü soruyu soran tamamıyla bu soruya dahil edilir, onunla *bir olur*: *Esasında ben kendim* bir soruyumdur. Varlık'ı ya da zamanı sorgularken sorgumda kendimi kavrarım (zira ben *varım* ve zamansal olarak var olurum). Öte yandan varoluşumun analizinin Varlık'ın anlamına ayrıcalıklı bir erişim sağlaması da muhtemeldir ancak *ben, olduğu gibi* Varlık ya da zaman *değilim*. Felsefi sorgulamayı, soru soran ile sorusundaki meselenin yakınlığı, hatta özdeşliği karakterize ediyorsa o halde ben'i ele alan soru, felsefenin en radikal sorusudur.

– O zaman yalnızca Heidegger ontolojisinin değil, aynı zamanda psikanalizin ve hatta çağdaş düşüncenin tamamının da eleştirisini yapmanız gerekecek...

– Egonun hakikatine geri gelebilmek için, beni kendime geri getirecek yolu bulabilmek için işe egonun önündeki en-

gelleri kaldırmakla başlamalıyım, yani egonun *kendini unutmasını* temel alan öğretileri. Rahat olun: Kendimi burada yalnızca sizin de anımsattığınız, 20. yüzyılın iki önemli düşünürüyle sınırlandıracağım, yani usta ben katilleri Heidegger ve Lacan ile. Bu eleştiriyi Hume'a ve Nietzsche'ye, Sartre'a, Merleau-Ponty'ye ve Deleuze'e, -tabii Wittgenstein'ı ve haleflerini de unutmadan- genişletme görevini de artık başkalarına bırakıyorum. Bu eleştirel yola girmek bana göre gerekli: Nitekim egoya dair yeni bir düşünce ancak karşıt düşüncelerin en güçlü tezleriyle çarpışarak ortaya konabilir. Öte yandan böylesi bir ontoloji ve psikanaliz eleştirisi, ben sorusunun yeni temeller üzerinde sorulmasına müsaade etmelidir, yoksa kısır bir polemik olarak kalır. Bunun için Descartes'la yüzleşmemiz gerekecek: Egonun kökensel hakikatini keşfetmiş olan bu filozof, söz konusu hakikati sonuna kadar muhafaza edebiliyor mu? Cogito'yu, onun temeli ve hakikati olacak bir Başka Özne'ye tabi kılmıyor mu? Ben katlinin tahrikine kapılıyorsa o zaman Kartezyen jestten geriye ne kalır? Daha radikal bir ego düşüncesine doğru bir adım daha atmamız gerekecek. Ben bilinmezini ise yalnızca kitabın son bölümünde ele alacağız. Orada yeni sorularla ve onların aydınlatılmalarını sağlayacak yeni kavramlarla karşılaşacağız. Böylece ben ve ten ilişkisini bende keşfettiğim İlk Yabancı'nın kim olduğunu sorarak; başkasıyla karşılaşma muammasını, nefretten sevgiye geçişin, ben'in ölümünden dirilişine geçişin muammasını ele alarak sorgulayabileceğiz. Ve belki de ancak o zaman, yabancılaşmamızın kaynağını kavramaya ve kurtuluşumuza giden yolu ayırt etmeye başlayabileceğiz.

1. Kısım
Ben Cinayetlerine Karşı

"Ego Sum Moribundus" ya da Heidegger'in Çağrısı

"Avrupa Nihilizmi" adlı bir metninde Heidegger "Özne-nin modern zamanlardaki egemenliği"nden, kendini bir "koşulsuz güç istenci" olarak gösteren ve "Yeryüzünün mutlak efendisi" olmaya çalışan bir Özne'den söz açar. Ona göre bu muzaffer Özne'nin kaynağı Kartezyen egoya dayanmaktadır: "Metafizik tarzda anlaşılan bu egemenliğin esas alanına açılan kapıyı *cogito sum* önermesiyle zorlayan Descartes'tır." Ve şunu ekler: "şu sıralarda tarihin esrarengiz bir yasasına tanıklık etmekteyiz, yani bir gün gelir ve bir halk kendi tarihinin kaynaklandığı metafizikle artık yan yana duramaz ve bu da söz konusu metafiziğin mutlağa dönüştüğü anda olur[1]." Bilmece gibi bir hüküm, ama 1940'ta yazıldığı anımsanırsa anlamı da aydınlanıverir: Fransa halkı, Kartezyen felsefe, güç istencine dayalı mutlak metafiziğe serpilip Wehrmacht birlikleriyle aynı halkı ezmek üzere geri döndüğü andan beri kendi ürünleri olan bu felsefeyle artık "yan yana" duramaz hale gelmiştir. Böylelikle Descartes'ın en meşru varisine de Hitler adı verilir. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'dan *Davam*'a, ortaya serilen ve tamamlanan proje aynıdır. Ama dikkat edelim: Heidegger Nazizmi aklamanın peşinde değildir (kaldı ki bir süre önce zaten ondan vazgeçmiştir); tam tersine, amacı metafizik temellerini açığa çıkararak onu yıkıma uğratmaktır. Hitler'in dünya görüşü ve politik projesi "modern öznellik metafiziğine" dayanmaktadır; başka bir deyişle Varlık'ın aşırı ölçüde unutulmasına. Modern metafizik, varolanın merkezinde insan öznesini kurarak bizi, kendinden başka bir şey istemeyen

---

[1] Heidegger, "Le nihilisme européen" (1940), *Nietzsche*, c. II, 1961, Gallimard, 1971, s. 133-134.

ve kontrolsüz gücü, dünya ve yeryüzünü yerle bir etmek üzere zincirlerinden boşanmış egemen nihilist istence karşı savunmasız bırakmıştır. Aslında Descartes'ın *cogito*su metafizik öznelliğin birçok kipinden yalnızca biridir, henüz fakir olan önşekillenişidir; zira Fransız filozof "egoist" bir öznellik yorumunun esiri olarak kalmıştır: Nitekim Özneyi yalıtılmış bir ben'e indirgeyerek modern bireyselliğe tekabül eden yoldan çıkışın esas sorumlusudur. Bu yeni ilke boylu boyunca ortaya serildiğinde artık bireysel bir ben'le işimiz kalmaz; artık kolektif bir özneyle, bir "Halk olmak isteyen, Irk olarak yetiştirilen ve nihayetinde kendine yer kürenin efendisi olmanın tam yetkilerini veren tarihsel bir toplulukla uğraşmak durumundayız[2]." Mesele yalıtılmış birey olsun, insan haklarının "insanı" ya da Führer'inin arkasında bir araya gelmiş Alman halkı olsun esasında modern zamanların bütün temel ilkelerini aynı proje idare eder.

Burada niyetim Heidegger'in Descartes analizini ya da yarım asır boyunca tekrar tekrar ele aldığı *Meditasyonlar*'ın yazarıyla olan polemiğini[3] tartışmak değil. Şimdilik yalnızca Descartes aracılığıyla çağımızı karakterize eden "ben metafiziğine" ve bunun elle tutulur sonuçlarına, yani lüzumsuz bir Öznelciliğe sürükleniş gibi, karşılıksızlığa indirgenip "keyfiyete teslim edilmiş bir ben[4]"e tabi olma gibi sonuçlarına saldırdığını not edelim. Buna göre modern Öznenin eksik, basit bir türü olarak Ben de aynı Tin, İnsan, Halk ya da "Irk" gibi bizi yanlış yola sürükleyen ve yıkıma uğratılması önem arz eden bir yanılsamadır. Heidegger elbette bir *ben cinayeti* işlemektedir, hem de daha önce hiç tasavvur edilmemiş en güçlülerinden ve en radikallerinden birini, kaldı ki bu ego yıkımının etkileri Fransız felsefesinde hâlâ sürmektedir. Bu noktada bu ben cinayetinin sebepleri sorgulanmalıdır. Heidegger ben'in yanılsamadan başka bir şey olmadığını hangi anlamda söyleyebilir? Buradan *Ego cogito*'yu Yeryüzünü ele geçirme-

---

[2] Heidegger, "L'époque des conceptions du monde", appendice IX (1938), *Chemins qui ne mènent nulle part* [*Holzwege*] (1949), Gallimard, 1990, s. 144.

[3] Bu konuya dair en kapsamlı analiz J.-L. Marion'a aittir: "L'ego et le Dasein", *Réduction et donation*, PUF, 1989, s. 119-161.

[4] Heidegger, "L'époque des conceptions du monde", s. 121.

nin peşinde olan metafizik bir Özne olarak düşünme noktasına nasıl gelir? Bu iddia meşru mudur, yoksa aynı anda hem Descartes'ın düşüncesiyle hem de *olduğu gibi ben*'le, ben'imizle ilgili olarak büyük bir yanlış anlamaya mı dayanmaktadır? Bu sorulara cevap verebilmek için Heidegger'in şaheserine, birkaç sene öncesinde egoyu hükümsüz ilan etmeye koyulduğu *Varlık ve Zaman*'a geri dönmeliyiz.

"Ben başkalarıyım."

"Varlık sorusu bugün unutulmaya yüz tutmuştur": Kitap böyle başlar. Buna göre Batı felsefesi de *Varlık'ın unutuluşu* üzerine inşa edilmiştir ve sadece filozoflar değil, aynı zamanda bütün insanlar, günlük yaşamda, kendilerini, şeylerin ve *varolanların* yutmasına müsaade ederler. Her varolanı olduğu şey yapanın ne olduğunu hiç sormadan, varolanın Varlık'ını hiç sorgulamadan, durmaksızın, bir varolandan diğerine sürükleniriz. Kendini öncelikle *temel* bir *ontoloji* olarak tanımlayan bir düşüncenin görevi ise Varlık sorusuna yeni bir yol açmaktır. Ancak Varlık, kendini, her defasında bir *varolanın* varlığı *(l'être d'un étant)* olarak, bu varolana has tekil *olma tarzı* olarak vermektedir. Bizi çevreleyen ve bizim de olduğumuz bütün varolanlar arasında, "örnek teşkil edecek bir varolanın" analizi Varlık sorusunu yeniden sorabilmemize olanak sağlayacaktır. Bu soruyu soran da bu ayrıcalık tanınan varolandır, yalnızca o Varlık'ı, yani "sorgulayan olarak bizim her defasında bizzat olduğumuz varolanı" sorgulayabilir. Heidegger'in *Dasein* dediği de odur. Yalnızca varolan *(étant)* tam manasıyla var olduğundan *(existe)*, yalnızca o "özü varoluşunda yer alan" tek varolan olduğundan bu terimi var olan *(existant)* olarak değiştirmeyi[5] öneriyorum.

O zaman bu var olan kimdir? Heidegger'in *Dasein*'ı kimdir? Söz konusu olan "her defasında bizzat benim olduğum varolandır"[6]. İşte bu yüzden var olan yalnızca tekil olarak

---

[5] Türkçede *étant* ve *existant*, her ikisi de "var olan" olarak çevriliyor; aralarındaki farkı ise *étant* (Almancası *Seiende*) için "varolan" kelimesini, *existant (eksistent)* içinse "var olan"ı kullanarak gösterebiliyoruz (ç.n.).

[6] Heidegger, *Etre et Temps* [*Varlık ve Zaman*] (1927), § 12.

vardır ve dolayısıyla bu terim ne insan için, ne de halk, "ırk", ulus, Devlet gibi kolektif başka herhangi bir varlık için uygun olmaz. Genel ve anonim bir mefhum olarak ben de söz konusu değildir, zira "ben her defasında benimdir (...) Anonim bir ben kare bir çember gibidir[7]". Başka bir deyişle, var olan, benim ve bu nedenle var olan "her zaman bana ait", çünkü her defasında *ben o'yum (je le suis)*. Bununla birlikte var olan, ne özne, ne de insan (bilinç, bilinçdışı, ruh, tin, şahıs ya da birey vs.) olmadığı gibi ben de değildir. "Var olanı, kavramlarla (...) ben ya da özne gibi kavramlarla zorlamayı bırakmak[8]" gerekmektedir. Zira böyle yaparak var olanın tekil varoluş tarzı, bizzat benim olduğum var olanın kaçak ve belirsiz, gizemli tekilliği göz ardı edilmektedir. Ama Heidegger'in "ben", "özne" ya da "insan" gibi eski adlandırmalardan vazgeçip yerlerine *Dasein*'ı koymasının başka bir sebebi vardır: Amacının aynı anda, *tek bir* isimle "Varlık'ın insanın özüyle ilişkisini ve insanın açıklıkla *(l'ouverture)*, Varlık'ın 'orada'sıyla *(Da)* bağıntısını göstermek"[9] olduğunu söyler. Ego ismini *Da-sein* olarak değiştirmek a) "Varım *(Je suis)*"ı *ben (je)* yerine "olmak *(suis)*"tan itibaren, Varlık'tan itibaren düşünmeye, b) *Dasein*'ın varlığını *Da*'sından itibaren, bir "orada" olarak yani bir *şuradaki (un là-bas)*, bir dışında-olma *(un être-hors de)*, bir Dışarı *(un Dehors)* olarak anlamaya: onu *aşkınlık* (*transcendance*) olarak düşünmeye karar vermektir. *Sum* yerine ego'ya ayrıcalık tanınarak ve bu ego kendisine kapanmış bir özne olarak temsil edilerek geleneksel insan beni kavramıyla Varlık'ın açığa çıkarılmasına engel olunmuştur. Var olana erişebilmek için insan ben'ini tanımlayan tüm geleneksel kavramların -ve her şeyden önce modern Özne kavramının- hükümsüz kılınması uygun olacaktır. Hatta ben isminden bile kurtulmak gerekecektir: Buna göre "ben"im olduğum *(que je suis)* var olan artık bir *ben (je)* değildir. *Varlık ve Zaman*'da böylelikle bir ben cinayeti işlenir, egoyu yerinden edip onu yıkıma uğratarak.

---

[7] Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), Gallimard, 1985, s. 163, § 13.

[8] *Age.*, § 15, s. 196. Ayrıca bkz. ET, § 10.

[9] Heidegger, "Le retour au fondement de la métaphysique" (1949), *Questions*, c. I, 1976, s. 32.

Yine de var olan, *benim bizzat olduğum* varolan olarak tanımlanır. Zira sadece bu şekilde, yani bir ben olarak belirlenebilir. Bana-ait-olmak *(l'être-à-moi)* ya da ben-olmak *(l'être-moi)* var olanın temel özelliklerinden biriyse o zaman ben'e her referansı reddetmek çok zorlaşır: *Dasein* bir ben değilse bile ben'den başka bir şey de değildir[10]. Heidegger'i ben'e her türlü referansı reddetmeye götüren saikleri daha yakından inceleyelim. Var olanın *kim* olduğu sorusunun cevabı ortadadır: "bu varolan her defasında bir ben'dir, başkası değil" - "kendisine ilk hitabında var olan hep "benim *(c'est moi)*" der. Harfi harfine alındığında ise bu ifade bizi tamamıyla yanıltır: Analiz, "ben'in verilişini *(donation du moi)* hareket noktası olarak aldığında", "var olanın ve var olanın teslim olduğu dolayımsız olarak kendini yorumlamanın tuzağına düşme" (§ 25) tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Var olan, kendini bir ego olarak sunarak en azından üç sebeple aldanır: Zira var olanı bir ego olarak belirlediğimizde, 1) onu dünyanın ve başkalarının olmadığı mutlak bir yalnızlığa hapsederiz ve böylece aşkınlığını da göz ardı etmiş oluruz 2) onu bir töz, bir özne, yani "varlığını sürdüren *(subsistant)*, varolan haline getiririz ve *olma kipi*ne *(son mode d'être)* dair yanılırız 3) "ben" *(je)* dediğinde her zaman tam manasıyla kendisi olduğuna inanırız ve mümkün sahici varoluşu ile sahici olmayan varoluşu arasındaki fark silinir. Heidegger bu ihmalleri Descartes'a atfetmektedir. Buna göre Descartes modern felsefeyi yoldan çıkaran temel hataların baş sorumlusudur. Var olanın ne olduğunu keşfetmek istiyorsak onu acilen ego'dan ayırt etmeliyizdir ve bu da Kartezyen felsefenin *yıkım*ını gerektirir. Nitekim Fransız filozof, ben'i düşünen bir "şey" ya da bir "töz" olarak belirleyerek ona, uygunsuz bir olma tarzını, yani kendilerini saf teorik ve soyut bir soruşturmaya sundukları şekilde varlıklarını sürdüren varolanların *(vorhanden)* olma tarzını atfetmiştir. Ben'i bir töze dönüştürmek, ona bir şeyin kalıcılığını, sabit

[10] Burada, var olanın ben'le ilişkisinde, insanla ilişkisini karakterize eden aynı belirsizlikle karşılaşırız: bu da Derrida'ya şunu söylettirir: "*Dasein*, insan olmasa da, insandan başka bir şey değildir. İnsan özünün tekrarıdır" (Bkz. Derrida, "Les fins de l'homme", *Marges de la philosophie*, Ed. de Minuit, 1972, s. 148).

özdeşliğini vermektir. Aslında her birimiz, kendiliğinden, kendini bu şekilde düşünmeye, kendi ben'ini her daim hâlihazırda bir dayanak olarak ve yaşamı boyunca tüm düşüncelerini destekleyen, değişmeden sürüp giden "özne" olarak tasavvur etmeye meyillidir. Her zaman kendisine benzeyen bu ben-öznesi varoluşunun anlamını hiç sorgulamadan, değişmez, aksamaz bir kesinlikten zevk alır gibidir. *Varlık ve Zaman*'ın bütün çabası da, var olanı, kendisine dair bu yanlış anlayıştan kurtarmaktan ibaret olacaktır. Dolayısıyla *Dasein*'a has zamansallığı, yani kendisinin önünden giden, şimdide değil de geleceğin ufkunda zamansallaşan varoluşuyla her zaman bir *projede yer alan* bir varolanın -hâlâ kendisini bulması gereken ve sürekli kendini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olan bir varolanın- zamansallığını şeylerin kalıcı mevcudiyetinden ayırt etmek gerekecektir. Böyle bir varolan için ego ismi, şayet Descartes'tan beri bu terimin her zaman kendine mevcut *(présent à soi)*, kendinden emin *(certain de soi)* bir ben-tözü'ne *(un moi-substance)*, bir "ben-şeyi *(un moi-chose)*"ne işaret ettiği doğruysa, uygun olmaz.

Heidegger başka bir imkânı, yani ne "töz" (varlığını sürdüren bir varolan anlamında) ne de özne olacak bir egonun imkânını; ismi ona ihanet etmeksizin benim olduğum bu var olanı tanımlayabilecek ve belki de ona *Dasein* isminden daha uygun olabilecek bir egonun imkânını tahayyül bile edemez. Kaldı ki var olan kendini böyle adlandırır: Ona "kimsin?" diye seslenildiği her defasında her zaman "Ben" diye cevap verir: Böylesine kendinden emin bir cevap onu açığa çıkarmaz mı sahiden? Heidegger aynı şekilde değerlendirmez: Ona göre var olan "ben *(je)*" derken işte o zaman "kendisi değildir" (§ 25), işte o zaman olduğu şeye dair ciddi bir şekilde yanılmaktadır. Peki, var olan, kendini hangi bağlamda, yüksek sesle "ben, ben" diyerek sunar? Tabii ki onunla en sık karşılaştığımız yerde, günlük yaşamında çevresindeki başkalarına hitap ederken. Öte yandan hergünkü *Dasein* asla gerçekten kendisi değildir ve bu varoluş kipi onu *düşüşe* (*Verfallenheit*) fırlatır. Nitekim günlük varoluş, başkasıyla olan belirli bir ilişkiyle karakterize edilir: Var olan orada kendini başkalarının kontrolünde bulur ve kendini onlardan ayırt etmeyi başa-

ramaz. Bu belirsiz karmaşada "başkalarının olma tarzında tamamıyla çözünür", "herkes başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir": "Ben başkalarıyım" (§ 27). *Dasein*, bu kipte, yalnızca bir başkası *gibi* -onu taklit ederek, onu model alarak- değil, aynı zamanda onunla bütünüyle özdeşleşerek nasıl var olabilir? Heidegger var olanın dünyayla ve başkalarıyla ilk ilişkisini bazen bir *özdeşleşme* olarak adlandırır. Bu özdeşleşme, var olanın bizzat kendi sahici olmayan varoluşunun tuzağına düşerek kendine yabancı, *fremde* haline geldiği bir esaret, kendinden mahrum kalma (*dépossession de soi*), bir "yabancılaşma" (*Entfremdung*) olarak sunulur (§ 38). Tekilliğinden feragat etmek üzere her zaman başkalarıyla özdeşleşen *Dasein*, benim olduğum bu tekil var olan ne olmalıdır? Söz konusu düşüş kipinde sadece yabancılaştırıcı özdeşleşmeler mi vardır? Yoksa başka bir özdeşleşme formu da mümkün müdür? Heidegger bu sorulara hiçbir cevap vermez. Sonuç itibarıyla düşüşümüzün kaynağını ve temel yapılarını karanlıkta bırakır.

Varlık ve Zaman'daki analizi esasında başka bir soruya odaklanmış olup hergünkü var olanın, başkalarının arasında dağılıp kaybolmuş olan bu hergünkü var olanın *kim* olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Her şeyin her şeyle karıştığı bu kitle içerisinde "kim", ne budur, ne şudur, ne kendidir, ne bazısıdır, ne de hepsinin toplamıdır. "Kim", nötr olandır, *Onlar*[11]'dır *(le On)*. *Onlar* nasıl eyliyorsa, nasıl düşünüyorsa, herkes de öyle eyler ve öyle düşünür. Hergünkü ben, Onlar'la, bu X Başkası'yla kendini özdeşleştirir: "Başlangıçta ben *Onlar* kipinde başkalarıyım." Burada bu kelime, "olmanın tüm imkânlarının eşitlenmesine", anonim, çok şekilli, proliferatif bir güce işaret eder. Hiçbir var oluş alanı bu güçten kaçabilir gibi görünmez. Peki, *Onlar* bu sınırsız güçlerini nereden elde eder? Nasıl olur da her zaman bana ait olan bir var olan, kendini sürekli başka'da kaybetme noktasında, kendini unutabilir? Zaten hep bu ölçüde yabancılaşmış durumdaysa düşüşünün üstesinden gelip kalıcı olarak sahici bir var oluşa erişebilecek midir? Bir kurtuluşun mümkün olup olmadığını bilebilmek için *Onlar*'ın gücüne en çok *kim*in karşı koyabileceğini

---

[11] İtalik bana ait (ç.n.).

bulmak gerekir. *Onlar*'ın ifa ettiği eşitleme tüm bireyleri ve bütün durumları birbirileriyle değiştirilebilir kılmaktan ibarettir; benim olduğum var olanın tekilliğini ezip geçip benimle başkaları arasındaki bütün farkı silmekten ibarettir. Heidegger varlık ile varolanı ayırt eden "ontolojik fark"ı vurgulamıştır, ama beni, ben olmayan her şeyden ayıran çizgiyi hiç dikkate almadan. Kendini *Onlar*'dan ayrıştırmak söz konusu olduğunda, bundan böyle *egolojik fark* olarak adlandıracağım bu öteki fark bana daha belirleyici görünür. Şu halde, kolektifin tahakkümüne nasıl karşı konabilir? Eşitlenmesi, başkasının yerine geçirilmesi imkânsız olan indirgenemez bir tekilliğe dayanmaksızın bireyleri "organize tekbiçimliliğe tabi kılan "zorunlu askerliğe" nasıl karşı konulabilir? Asi tekillik nerede keşfedilebilir? Bu hâlâ bir ben'in, belirli bir ben olma tarzının tekilliği midir? Yoksa ben *Onla*r'da nötrleştirilmesine karşı koymada hiçbir zaman yeterince tekil değil midir? Zira "ben *(je)*" derken, kendi adıma konuştuğuma inanırken benim ağzımla konuşan *Onlar*'dır ve narsist bir şekilde özgünlüğümü iddia ettikçe Başka'ya daha fazla tabiyimdir. Bu, bizzat kendi sesimi, bizzat kendi ben'imi henüz bulamadığım ve beni bu Başka'dan kurtararak kendimi bulmam gerektiği anlamına mı gelir? Yoksa ben olduğum sürece asla sahici olarak kendim olamayacağım anlamına mı?

Heidegger ikinci hipotezden yanadır; yani ben cinayeti hipotezinden. Onun için hergünkü, sahici olmayan var olanın "kim"i bir ben değildir; gelgelelim *Onlar*'dan başkası değildir. Ama sahici var olan da "ben" değildir. Neden? Kendi hakikati içerisindeki *Dasein*'ın asıl adı ben değil, kendidir *(Selbst)*. Sahici kendi-olma, onu özgür kılan *tutum*da tam *olarak* "ben, ben ..." (§ 64) demez ve böyle söylememelidir de, zira artık bir ben değildir; "kendini sahici kendi olarak fethetmek üzere bizzat kendim'den sıyrılma"[12]yı başarmıştır. Özellikle akıllıca bir strateji: İlk başta yabancılaşmanın ve *Onlar*'ın eşitlemesinin tehdidi altındaki ben-olma/bana-ait-olma'yı *(l'être-(à)-moi)* savunur gibi yapmıştır, ama bu taktik bizi Kendi'nin yararına ben'in bertarafına daha iyi hazırlamak içindir. Ardından ge-

---

[12] Heidegger, "De l'essence du fondement" (1929), *Questions*, c. I, s. 158.

lenlerin çoğu da bu darbeyi tasdik etmekten başka bir şey yapmamıştır: Böylece Kendi Fransız felsefesini büyük çapta işgal etmiştir. Bu da her defasında ben'in değersizleştirilmesi, itibarsızlaştırılması anlamına gelir[13]. Heidegger'in Kendi'si kimdir? Ben'i alt ettiğini iddia eden *Selbst* kimdir? Bu terim ben, sen, o'ya göre nötr ve onlardan daha kökensel olan anonim bir neliğe işaret etmektedir: "Bir kendim/ben ile bir kendin/sen arasında bir ilişkisinin tesis edilebilmesi, olduğu gibi var olanın bir 'kendisi'nin *(soi-même)*, bir kendi-olma'nın *(un être-soi)* belirli bir formunu alması dolayısıyladır yalnızca (...); ve kendi-olma *(l'être-soi)* ben-olma'ya *(être-moi)* ve sen-olmaya *(être-toi)* göre nötrdür"[14]. Dolayısıyla *Dasein*'ın kendi-olma'sı *(l'être-soi-même)* bütün var olanlara ortak bir öz olarak sunulur ve pek çoğuyla paylaştığım bu Kendi'nin tekil varoluşumla hiçbir alakası yoktur. Heidegger nihayetinde bunu kabul edecektir: "İnsanın insan olma tarzı, yani (...) kendi-olma'sı hiçbir şekilde ben-olma'yla özdeş değildir"[15].

Aslına bakılırsa bu Kendi artık ne benimdir, ne de başka bir bireyindir; daha ziyade başkalarıyla olan bütün ilişkilerimi yönetir. Ben ve başkaları arasındaki her türlü farkı etkisizleştiren böyle anonim bir Kendi *Onlar*'ın tüm özelliklerini taşımaktadır. Sahici varoluşu tanımlaması gereken şey garip bir şekilde düşüş ve sahici olmayan varoluş ilkesine benzemektedir. Nitekim her ikisi de tekilliklerin aynı şekilde silinmesini, egolojik farkın aynı şekilde inkâr edilmesini temel alır. Öte yandan "Kendi-olma beni özgürleştirip bana sahici varoluş yolunu açarken *Onlar* beni yabancılaştırır" yargısından başka onları neyin ayırt edebileceğini bilemiyorum. Bununla birlikte ego bunu başaramazken evrensel ve nötr bir Kendi'nin bana kendime erişimimi hangi sihirle sağlayabileceğini merak edi-

---

[13] Açıkça Levinas'ta -ki onun için "kendi'nin konumu Ben'in konumsuzlaştırılmasıdır" *(dé-position)*-, ya da "Cogito'yu aşma"yı "ben'in *(je)* yerinden edildiği" bir "kendi hermeneutiğinde" anlayan Ricoeur'de.

[14] Heidegger, "De l'essence du fondement", s. 134. Var olan'ın bu nötrlüğü üzerine 1928 derslerine, "Fondements métaphysiques originaires de la logique" bakılabilir, s. 173 ve 243, § 10-11.

[15] Heidegger, "L'époque des conceptions du monde", appendice VIII, *Chemins...*, s. 135.

yorum. Doğru olansa bunun aksidir: *Onlar*'ın etkisine güçlü bir şekilde karşı koyan neyse, yalnızca o beni yabancılaşmamdan kurtarabilir ve bunda bir Kendi değil, yalnızca bir ben, benim olduğum her zaman bana ait olan ego söz konusu olabilir. Heidegger *Selbst*'i ben'in "kökensel zemini" olarak tanımlayarak temellendirmenin sıralamasını tamamıyla altüst eder. Nitekim hiç kimse öncelikle bir "kendi" olmayı tecrübe etmez: Her var olan kendini, önce, *ben* olarak deneyimler. Kendisinden itibaren bir başka, bir *alter ego* olmanın "kendin/sen *(toi-même)*" ya da "kendisi/o *(lui-même)*" olmanın anlamını kuran egodur. Yalnızca o zaman, kendimden ve başkalarıyla ilişkimden hareketle, hepimize ortak olacak bir Kendi mefhumunu meydana getiririm. Her defasında benim olan bir var olan için yabancılaşmadan kurtuluş, sahici bir varoluşa erişim, illaki kendime, bizzat olduğum egoya bir geri dönüşten geçecektir. Ve bu var olanı bir ben olarak tanımlamayı reddetmek için hiçbir sebep yoktur: Bundan böyle *Dasein*'ın konu edildiği her yerde *ego*yu anlamayı öneriyorum.

Okur, bir kelimeyi başkasıyla değiştirmekten başka bir şey yapmayarak vaktimin çoğunu gereksiz ayrıntılarla geçirdiğimi düşünebilir... Ancak kelimeler önemlidir: Buradaki mesele varoluşumuzun hakikatidir. Heidegger, egonun isminin yerine *Dasein*'ını koyarak Descartes'tan (ve hocası Husserl'den) farkını ortaya koymayı olduğu gibi aynı zamanda hergünkü yanılsamadan, var olanın kendini bir ben olarak temsil ederek sürekli düştüğü "tuzaktan" kurtulmayı ummuştur: Bir ben cinayeti işlemek istemiştir. Var olanın tekilliğini teminat altına almak için egoyu bir kenara koymaya karar vermiştir. Ama sonuçta ego'nun yerine daha genel ve daha nötr bir mefhumu, tekilliğini çok daha şiddetli bir şekilde ezip geçen bir Kendi'yi koyar. O zaman da kendisini üstesinden gelinmez bir çelişkiye maruz bırakır: Zira var olanı her zaman bana ait olarak nitelemeyi sürdürmektedir, ama aynı zamanda ben'e her türlü başvurudan vazgeçtiğini de söyler. Çıkmazdan kurtulmak için ya ben cinayetinden ya da bana ait-olma'dan *(l'être-mien)* vazgeçmeliydi. Heidegger, ikinci yolu seçer; bana ait-olma'yı ben yerine Varlık'tan hareketle ye-

niden yorumlayıp[16] -böylece hiçbir somut anlamı kalmaz-, ben mefhumuna her türlü başvuruyu terk eder. Bunu ilk olarak sunduğu metinde *her zaman bana ait olma*[17] olgusunun "kurucu tarzda (var olana) ait" olduğunu beyan etmiştir. "Bunun üzerine bir çizgi çeken kimse, bahsini ettiği şeyi kaybetmiş olur[18]". Öte yandan kısa bir süre sonra var olanı, Nötr olan'ın ölümcül şiddetine teslim ederek, söz konusu çizgiyi bizzat kendisi çekecektir.

"Ben ölüm('e doğruyum)"

> Her yerde ölümü vaaz edenlerin sesleri yankılanıyor. (...)
> "Yaşam yalan!" diyorlar. Ancak yalan olan yalnız kendileri ve
> var oluşun yalnız tek bir yüzünü gören gözleri.
> NIETZSCHE, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*

Ben kimim ki her zaman kendimi başkalarıyla özdeşleştirebileyim? *Onlar*'ın, Nötr'ün, Kolektif'in her zaman her yerde hazır tahakkümüne karşı koymak nasıl mümkündür? Ellerinden kurtulmaya ve nihayetinde ben olmaya gücüm var mı? Var olan her defasında bana ait olmasaydı, her defasında ben olmasaydı bu soruların hiçbir anlamı da olmayacaktı: İşte bu nedenle kendim olup olmadığıma, *gerçekten* bizzat olduğum var olan olup olmadığıma, "sahici olarak" kendim olup olmamaya ben karar verebilirim. Dolayısıyla sahici bir varoluş imkânı, bir *hakikat kararını*, hakikat *için* bir kararı varsayar. Karar veren her defasında benimdir; kendimi seçen ya da seçmemeyi seçen her defasında benimdir. *Dasein* dünyaya ve kendisine açılarak var olur. Bu açılma, var olanın bu "orada

---

16 "*Dasein* 'her zaman benimdir': Bu, ne 'benim tarafımdan konulduğu' ne de 'tekil bir bende yalıtıldığı' anlamına gelir. Genelde Varlıkla özsel bağıntısı sayesinde *Dasein* kendisidir" (Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (1935), Gallimard, 1967, s. 40). Bu her zaman bana ait olan bu özelliğin nasıl olur da tekil benimle her türlü bağıntıdan vazgeçebileceğini anlamadığımı itiraf ediyorum. Bundan böyle F. Raffoul'un *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet* (Galilée, 2004) adlı çalışmasına başvuruda bulunulabilir.

17 İtalik bana ait (ç.n.).

18 Heidegger, "Le concept de temps" (1924), Cahier de l'Herne *Martin Heidegger*, 1983, s. 31.

(là)"sı hakikatin ta kendisidir, "hakikatin en kökensel fenomenidir". Böylece "var olan *hakikatte*dir" (*Varlık ve Zaman*, § 44) Bu da her şeyde her zaman haklı olduğu anlamına değil, hakikatin nihai koşulu olduğu anlamına gelir: Yalnız, ben, var olan ben oradaysam hakikat vardır. Bu *benim* hakikat *olduğum* anlamına, var olanın *olduğu gibi* hakikatle özdeşleşeceği anlamına gelmez: Daha ziyade yalnızca hakikatin koşulu ve muhatabıdır[19]; öyle ki hakikat kendini *var olana (à qui), -yine-bu var olan aracılığıyla (par qui)* açar. Heidegger'in hiç sorgulamadığı hakikat ve koşulu arasındaki bu fark, hakikatin açığa çıkışını *(révélation)*, kendini kendine arada mesafe kalmaksızın vereceği bir *kendini-açığa çıkarma (auto-révélation)* olarak düşünmemizi yasaklar. Bu noktada, bir uçurum haline gelme riskini taşıyan bir fay açılır: Sonradan göreceğimiz gibi Heidegger, çok geçmeden, hakikati Varlık'ın himayesine emanet etmek üzere var olan ile hakikati birbirinden ayıracaktır. Böylece sonlu varoluş, hakikatten hep daha da uzağa, başıboşluğun ve unutuşun karanlığına düşecektir.

Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'ın bakış açısına göre, var olan, hakikaten kendisine açılma, gerçekten kendisi olma, sahici olarak var olma imkânına sahiptir. Ama aynı zamanda bunun aksi olan imkâna da, yani kendisine ve varolana kapanma imkânına da sahiptir ve çoğunlukla da bu gizleme pozisyonundadır: "Çünkü esas itibarıyla düşüştedir, var olan (...) *hakikat-olmayan*dadır ve sonuç itibarıyla her defasında hâlihazırda hakikatte ve hakikat-olmayandadır". Bunu Heidegger'in aynı zamanda en güzel keşiflerinden biri olan paradoksal bir tez izler. Her ikisi de angaje olabileceği iki yol olarak var olana ait olduğundan, hakikat ve hakikat-olmayan, basit mantıksal çelişkiler gibi (geleneksel anlayıştaki "doğru" ve "yanlış" gibi) birbirini dışlamaz: Büyük bir şiddetle karşı karşıya gelerek birbirlerini çağırır, çarpışmanın bağrında birbirlerine kenetlenirler. Daha makul bir şekilde ifade etmek gerekirse, hakikat-olmayan, hakikate dışarıdan karşı gelmez; daha ziyade hakikat*in* karşı-hakikatidir; başlangıçta, hakikatin özüne aittir ve hakikatin, her defasında, hakikat-olmayan'ın

---

[19] Burada mektup gibi düşünülen hakikatin alıcısıdır (ç.n.).

bu örtüsünden kendini çekip alması gerekir. Dolayısıyla hakikate verilen bütün isimlerden ona en çok yakışanı Yunanca *alèthéia* kelimesidir. Zira buradaki *a-*'nın bir olumsuzluk öneki olduğu kabul edildiğinde bu kelime, kendisinden daha eski ve daha güçlü bir hakikat-olmayandan yakayı kurtaran bir hakikatin ortaya çıkarılmasına *(dé-couvrement)*, ifşasına *(décèlement*[20]*)* delalet etmektedir[21]. Söz konusu hakikat öncelikle *Dasein*'ın hakikatidir; kendi derinliklerinde, hakikat ve hakikat-olmayan arasındaki mücadeleyle kat edilen ve bu yırtılmada ve güçlükte, her defasında, biri ya da diğerinde karar kılması gereken bir var olanın hakikatidir. Böylesi bir karar özgürdür, özgürlüğün kendisidir: O olmadan hiçbir hakikat kendini veremezdi

Yine de böyle bir kararın nasıl mümkün olduğu, "her zaman hâlihazırda ve çoğunlukla" yanılsamada bulunan bir var olanın hakikate, hep kendisinden kaçan bir hakikate nasıl açılabileceği merak edilebilir. Var olan, *Onlar*'ın anonimliğinde kaybolduğundan, kendini yeniden yakalayabilmek için kendine *geri çağrı*lmalıdır. Kurtuluşunun mümkün olduğuna tanıklık getiren bir "tasdikname" kendisine sunulmalıdır. Bu da (Kurtuluş) ona "yabancı bir sesle", bir "vicdan çağrısıyla" dışarıdan gelir gibi görünür. Birdenbire *Onlar*'ın bitmek bilmeyen uğultusunu susturup var olanı huzuruna çağıran bu sessiz ses ne söyler? "Açıkça söylemek gerekirse hiçbir şey! Çağrı hiçbir şey dile getirmez; dünyada olup bitene dair hiçbir bilgi vermez; anlatacağı bir şey yoktur" (§ 56): (Varolana ilişkin) hiçbir ontik içeriğe malik değildir; bize ahlaki, dini ya da politik hiçbir mesaj vermez. Buna karşılık *ontolojik* içeriği ta-

---

[20] Fransızca orijinalinde *découvrement* (keşif, ortaya çıkarma vs.) ile *décèlement* (ifşa, tespit, keşif vs.) kelimelerinin *dé-* önekine vurgu yapılarak *alèthéia* kelimesinin olumsuzluk belirten *a-* önekiyle paralellik kurulmuştur. Zira söz konusu kelimelerin öneksiz yüklem halleri olan *couvrir* ve *céler* kapatma, saklama, üzerini örtme anlamlarını karşılamaktadır ve *dé-* önekiyle de üzeri kapatılanın örtüsünün açılması, saklı olanın meydana çıkarılması kastedilir (ç.n.).

[21] Tarihçilerin çalışmalarının da gösterdiği gibi, -örneğin M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaique* (Maspero, 1967)- Eski Yunanlar da bunu aynı şekilde anlamaktaydı: Onlar için "doğru" *(alèthéa)* söz, öncelikle şairin sözüdür, zira kahramanların adlarını *Lèthè*'den, yani onları yeniden örtmekle tehdit eden Unutuş'un karanlığından kurtarır.

mamıyla belirlenmiştir: Dünya işleri hakkında bir şey söylemiyorsa Hiçbir şey'i *(Rien)* haykırması dolayısıyladır ve Hiçbir şey burada bir *Schuld*'un, bir kabahatin ya da daha ziyade bir "borcun" hatırlatması olarak sunulur. Kime karşı borçluyum ve bunu nasıl ödeyebilirim? Burada fark gözetmeksizin herkese hitap eden etik bir yükümlülük, evrensel bir ahlaki emir söz konusu olamaz: "Vicdan *(la conscience)* özünde bana aittir." Kafka'da, Yasa'nın kapısının yalnızca benim için olması gibi. Varoluşumu transit geçen bu borçlu olma *bilinci* nereden gelmektedir? İlk bakışta çağrının kaynağı tamamıyla belirsizdir: *"Es ruft"*, tüm beklentilerin, irademin aksine, "uzaktan uzağa tınlayan" (§ 55) ve her defasında beni hazırlıksız yakalayan bir buyruk gibi "çağırır". Öyle ki bana, beni çağıranın ben değil de bir başkası olduğu izlenimini verir. Yine de onu bir "yabancı güce" atfedecek bir çağrı yorumunu reddetmek gerekir. Aslında dışarıdan gelen bu ses bir başkasının sesi değildir: "vicdanda, var olan kendini kendisine çağırır" (§ 57). Elbette, kendini önce "yabancı" bir ses olarak sunar. Öte yandan hiçbir şey bana kendimden daha yabancı değildir. Günlük yaşamımın sıradanlığına sıkışmış olarak kendi dünyamda kendimi güvende hissederim ve kendimden başkası olmayan çağrının çağıranı bu aşina olduğum dünyaya ait değildir: "Aslen kendisinden dışarı atılmış ve dünyanın hiçliğinde çıplak kalmış, kendi yabancılığında var olandır." Dünyanın çölünde haykıran ses, asla kendi sesimden başkası, bana nihayetinde kendimi bulma olanağını kendime vermeyi hatırlatan kendi sesimden başkası değildir.

Böylece çağrının göndereni ve alıcısı bir ve aynıdır ve bu da *Dasein*'ın asli bir özelliğini önümüze sermektedir: *Dasein* her zaman kendisine hitap eder; yalnızca kendi için vardır. Dolayısıyla vicdan analizinin bir tasdikini verdiği, öte yandan ontolojik belirlenimlerinin (*Dasein*'ın varoluşsal yapıları - *existentiaux*-) her birinde şeffaflaşan tekil bir (dünyada) bulunuş halinin ortaya koyduğu şudur: Söz konusu olan, var olanın, aslen anlamak için varlığını ve mümkün-varlığını kendine verdiği kavrayış (§ 18) da olsa, ya da kendini her zaman hâlihazırda kendisine getirdiği, içerisinde her zaman hâlihazırda kendini bulduğu duygulanım da olsa (§ 29) var olan her

defasında kendi kendinden etkilenir. Hatta hergünkü düşüşünde kaybolurken *bile sırtını döndüğü* yine *kendisidir* ve sahici olmayan varoluşuna doğru kaçarken yöneldiği de kendisidir. Kendiyle bu indirgenemez ilişkiyi, bu kendine açılmayı bir *oto-duygulanım*[22]*(auto-affection)* ya da daha ziyade bir kendine-veriliş olarak tanımlayabiliriz. Zira var olan, kendini çağrıyı almakla, edilgen olarak ondan etkilenmekle sınırlamaz: Var olan, aynı zamanda kendini kendisine çağırandır; kendini çağırarak kendisine taşınandır, bir varoluş imkânını kendisine bağışlayandır. Var olan, çağrıda, kavramada ya da kararda, *kendini* kendisine *verir* ve dolayısıyla kendini bu şekilde sunduğunda kendini bulabilir de, kaybedebilir de. Kendini kendine vererek kendini, bizzat olduğu tekil var olan olarak kendisine açar. Bununla birlikte var olan, sahip olduğu bu gücün çoğu zaman farkında olmaz. Bizatihi kendi çağrısının, önceden, *sanki* bir Başka'nın çağrısıymış gibi ona ulaşması kaderinin cilvesidir: Eninde sonunda, kendini kendisinin başka bir parçası olarak açacak olan *en yakınındaki bir yabancı*yla didişip durur.

İlginçtir ki Heidegger, varoluşu kat eden bu gizemli içsel başkalığı sorgulamamıştır. Zira her şeyden önce borcun ontolojik anlamıyla, böyle bir fenomenin açığa çıkardığı şeyle ilgilenir. Borçlu olduğumu keşfettiğimde bizzat olmam gereken *olmadığımı, gerçekten* kendim ol*ma*dığımı sezerim. Nitekim çağrı, var olana borcunu hatırlatarak esasında ona "sürekli imkânlarının berisinde kaldığı, varoluşunun ilk seçiminin ondan ebediyen kaçacağı gerçeğini ifşa eder. *Dasein* kendini temellendiremez, asla kendi temelinin efendisi olamaz" (§ 58), zira *oraya atılmış*tır *(jeté là)*, dünyaya gelmeye karar vermeden varoluşa edilgen olarak atılmıştır. Doğum tarihim, doğum yerim, soyum, bedenim, cinsel kimliğim, bebekliğim, şahsen seçmediğim bu ontik belirlenimlerin hepsi, asla üstesinden gelemeyeceğim bu ilk atılmanın *(dé-jection)* izleridir. Borçlu olduğum hissi de dolayısıyla kökensel kendimi ken-

---

[22] *Düşünüyorum*'un asli yapısını bir "oto-duygulanım" olarak belirleyen Heidegger'dir. Bkz. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Gallimard, 1953, § 34.

dime verme gücümle Heidegger'in *olgusallık* adını verdiği oraya-atılmış-olma durumum, terk *edilmişliğim* arasındaki çatışmanın belirtisidir. Varoluşun bu iki boyutundan hangisi diğerinden önce gelir? *Varlık ve Zaman*'a göre kendine-veriliş olgusallıktan daha ağır basar: Öyle olmasaydı *Dasein*'ın düşüşüyle başa çıkılamazdı. Öte yandan çağrıya sahici olarak cevap vermek, kendini *en has*, hakiki borçlu-mümkün-varlığına doğru fırlatmak mümkün olmalıdır. Var olan, kendi olmaya karar vererek kendine geri gelir, "kökensel olarak kendisiyle bir araya gelir". Yalnızca kendini kendine veren bir var olan, en aşırı yabancılaşmasında dahi kendini yeniden bulabilme kapasitesine sahiptir. Bu kararın imkânı, kendine-verilişin, atılmış-varlığından *(être-jeté)* daha kökensel olduğunun ispatıdır ve çağrının analizi de bunu kati surette onaylamaktadır: Var olana dışarıdan saldırır gibi görünen Sesin başkalığının, yabancılığının yalnızca görünüşte öyle olduğunu, aslında kendine çağrısının bir parçası olduğunu gösterir. Aynı şey, beni kendimden yoksun bırakan, beni üstesinden gelinmez bir edilgenliğe mahkûm eder görünen olgusallığın, atılmış-varlık'ın her boyutu için de geçerlidir. Tüm bunlar, defetmemin söz konusu olmadığı, ama özgürce üstlenmemim gerektiği ilk *durumum* olarak kararda üstlenilebilir; çünkü hepsi, oraya-atılmış-varlık *(être-jeté-là)*, bu soy, bu doğum, bu beden benimdir, bana aittir.

Peki, böyle bir kararı meydana getiren nedir? Heidegger onu bir "kapalılığı-açma-kararlılığı" (*Entschlossenheit;* bir teslimat, bir açılma) olarak adlandırır. Öte yandan çoğunlukla bu mefhumun belirsizliğinden şikâyet edilmiştir; zira her türlü angajmanı haklı çıkarmaya ve her türlü çağrıya cevap vermeye olanak sağlayabilecektir. Bu bağlamda öğrencilerinden birinin 1933 yılındaki sözlerini hatırlarız. Söz konusu öğrenci harekete geçmeye çok "kararlı" olduğunu söyler, ama aynı zamanda kararlı bir şekilde, Herakleitos'ı yeniden mi okumalıdır, yoksa SA'ya[23] mı katılmalıdır, karar verememektedir. Tüm somut seçimler, tüm varoluş imkânları mutlak surette

---

[23] SA ya da *Sturmabteilung* (Kahverengi gömlekliler) Nazi partisinin gönüllülerden oluşan para-militer birliğidir (e.n.).

eşdeğer midir? Ya da aralarından bazıları nihai karara diğerlerinden daha fazla mı tekabül etmektedir? Heidegger bu soruya verdiği cevapla sorunsalının yönünü beklenmedik bir şekilde değiştiriverir. Ona göre kararlılık "herhangi bir imkâna doğru değil, en uçtaki imkâna", yani *öl*ebilme imkânına (§ 62) doğru atıldığı anda sahici hale gelir. Kararlılığıma bütünüyle anlamını veren, ölümümün önünden gitme, kaygı içerisinde ölümümü öngörme kapasitemdir; varoluşun farklı imkânları arasında karar vermeme olanak veren odur; kendini en kuşkusuz şekilde ölüme maruz bırakana "en hakiki" olarak ayrıcalık tanımaya müsaade eden odur. O andan itibaren, varoluşun bütün ontolojik belirlenimleri bu kasvetli ışık altında göz önüne alınacaktır. Böylece düşüş ölüm karşısında bir kaçış olarak, Pascalcı anlamda oyalanma *(divertissement)* olarak yeniden tanımlanacak; hakikat de ölme gerekliliğinin kesinliğiyle özdeşleştirilecektir; çağrı ise esas olarak, bana ölümümün her zaman mümkün yakınlığını hatırlatan *"memento mori"* olarak anlaşılacaktır. Ölümün gölgesi *Varlık ve Zaman*'a uzanır ve Heidegger'in düşüncesi bundan böyle gerçek yüzünü meydana çıkarır: Nitekim bu ontoloji bir tanatolojidir.

Var olan, ölümünün "önünden gitmeye" hangi anlamda çağrılır? Bu mefhum, alışılageldik anlamından ayırt edilmesi gereken "varoluşsal" bir ölüm kavramından ileri gelir. İlk bakışta ona dair bildiklerimiz, bizatihi kendi ölümümüzden gelmez, zira kendi ölümümüzün doğrudan tecrübesine sahip değilizdir; daha ziyade yalnızca başkalarının ölümünden gelir. Ama bu yanlış bir bilgidir; başkalarının ölümüne, bu ölümü *olduğu gibi* tecrübe etmeksizin dışarıdan iştirak etmekten başka bir şey yapmayız. Ölüm tecrübelerin en tekili, en kişisel olanıdır; benim *en has* imkânımdır, kimse benim yerime ölemez ve başka hiçbir ölüm, ölüme dair bana bir şey öğretemez. İşte bu nedenle ölümünün imkânı, *tekil* olarak var olanı çağırır; "onu kendisine doğru yalıtır" ve onu *Onlar*'da maruz kaldığı yabancılaşmadan kurtarmayı başarır. Mutlak tekillik, ölümün ortak mefhumunda siliniverir, zira bu mefhum onu, fark gözetmeksizin herkese ulaşan, ama özel olarak kimseyi ilgilendirmeyen anonim, belirsiz bir olay, "Birileri ölür" ola-

rak tasavvur eder. Var olan, ölümü uzaklarda, ayırt edilemez bir vade olarak kavrayarak -"eninde sonunda hepimiz öleceğiz"- bizatihi kendi ölümünün kaygısından kaçar: Ölümün her an mümkün olan ve varoluşuna sürekli eşlik eden, eli kulağında bir imkân olduğunu unutur. Bu farklı özellikler, Heidegger'in "ölüme-doğru-varlık", *Sein-zum-Todes* olarak adlandırdığı şeyi tanımlamaktadır. Öyle ki bu varlık aynı anda hem ölüme doğru olan, durmaksızın ölüme doğru yönelmiş olan bir varlıktır, hem de ölümün yakınlığına maruz olarak her zaman ölme noktasında olan, ölüme mahkûm, ölümde ya da ölüme ait[24] bir varlıktır. Bu noktada soyut tarzda bu imkân üzerine düşünümde bulunmaktan ziyade onunla özdeşleşmek, "ölümüyle çakışmak" söz konusudur. Ölüme-(doğru)-varlığımda ölümü, gelecekteki bir olay olarak düşünmem. *Ben* (benim) ölümüm*üm*dür ve sadece bu şekilde sahici olarak var olurum: "Yalnızca ölmede (*im Sterben*) mutlak surette *benim (je suis)* diyebilirim[25]." Burada paradoks gibi görünen pozisyon, her zaman hâlihazırda imkân olarak düşünülen ölümden (*Sterben*), yaşamın sonuna gelinmesi olarak düşünülen ölüm (*Tod*) ayırt edildiğinde daha anlaşılır hale gelir. "Ölümünün önünden gidişte", ölüm*e kadar* gitmemesi gereken, kendi ölümünün en uç sınırına doğru, kendini sınırın berisinde tutarak taşınan bir ölüme-doğru-varlık'ın garip tecrübesinde söz konusu olan, işte bu *ölümsüz ölme*dir. Dolayısıyla haklı olarak Heidegger'in ölümü olduğu gibi dikkate almadığı söylenir: Var olan, "ölüme doğru" oldukça canlı kalmaktadır ve bütün bu analiz de esasında yalnızca yaşamla, yaşamanın bu epeyce tekil kipi ölme'yle ilgilidir.

Gerçekten ölmeden, ölü olmadan nasıl ölünebilir? Ölmek üzere olan birinin henüz yaşarken "öldüm" gibi paradoks arz eden ifadeyi dile getirebildiği bu ürkütücü tecrübe nasıl tarif edilebilir? "Bay Valdemar Vakasındaki Gerçekler"de Edgar Allan Poe bize can çekişmekte olan ve ölmeden önce başarılı

---

[24] *Être à la mort*: Fransızcada "à" edatı hem yer hem de aidiyet belirtir (ç.n.).

[25] Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*) (1925), *Gesamtausgabe*, c. XX, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1979, s. 440.

bir şekilde hipnotize edilen birinin hikâyesini anlatır. Hipnoz onu aylarca yaşayan ölü durumunda muhafaza ederek daha fazla can çekişmesine yol açar. Öte yandan bu hareketsiz bedendeki tek yaşam belirtisi ise zaman zaman yankılanan sesidir, adeta mezardan gelen ve şu imkânsız iddiayı dile getiren sesi: "Size öldüğümü söylüyorum." Hipnozcunun, onu uyandırmaya çalışırken en sonunda ölümüne sebep olduğu ve Valdemar'ın da hemen tiksindirici bir şekilde çürümeye başladığı ana kadar bu böyle devam eder. Peki, bu hikâyede bizi bu kadar büyüleyen nedir? Ölümle ben-deme arasındaki asli bağı açığa çıkararak, "ben *(je)* der demez *zaten (déjà) ölü* olduğumu ima ederek Poe varoluşumuzun dayanılmaz hakikatini dile getirmektedir. Ve eğer "ben *(je)*"in hakikati "ölü olmam/ölmem" ise, bundan, "ben"in ölü olduğu, canlı bir ben olma hissimin ise bir yanılsamadan başka bir şey olmadığı, kısacası ben'in var olmadığı sonucu çıkar: Valdemar'ın hükmünde, bir ben cinayeti bir tanatolojiyle düğümleniverir[26]. Kafka'dan Artaud'ya, Genet'den Blanchot'ya bu karanlık mesaj çağımız edebiyatında yankılanmaya devam etmektedir. Poe'nun Valdemar'ı Heidegger'le birlikte felsefeye girer. *Dasein* uğruna egonun bertaraf edilişi, ben'in ölümünün "öldüm" paradoksuna bağlandığı bu yerde en nihai anlamını kazanır. Heidegger bu bakış açısıyla Descartes'a yüklenir: Ona göre Fransız filozof, egoyu, her zaman kendisiyle özdeş, kalıcı bir töz olarak tanımlayarak egonun ölüm imkânından kaçmaktadır. Descartes, egonun hakikatinin *"cogito sum"*un yanıltıcı kalıcılığında bulunmadığını; onu bir *"sum moribundus"* olarak anlamamın gerektiğini kavrayamamıştı, tabii bu, "can çekişmekte *(moribund)* olduğum, ciddi bir şekilde hasta olduğum ya da ölmek üzere" olduğum anlamına gelmez: "Ben (var) olduğum *(je suis)* kadarıyla *moribundus*'um"[27]. Bu

---

[26] Bu hikâyeyi analiz ederek Poe'nun yanıldığını ya da Valdemar "vaka"sında bizi yanılttığını göstermeye çalıştım: Esasında, öldüğüne inanacak kadar kendisine dair aldansa da, yalnız yaşayan bir ben *(moi)*, ben *(je)* diyebilir. (Bkz. J. Rogozinski, *Faire part -cryptes de Derrida*, Lignes- Léo Scheer, 2005, s. 79-90). Aynı şekilde Heideggerci ölüme-doğru-varlık için kayda değer bir ders...

[27] Heidegger, *Prolegomena...*, s. 437-438.

da "var olanın temel kesinliği" olacaktır: *"ego sum moribundus"*, ben kendi ölümümüm, ben ölüme-doğruyum.

Bunun üzerine nasıl düşünmemiz gerekir? Ego esas itibarıyla ölüme-doğru-varlık *(être-à-la-mort)* olarak mı tanımlanır? Var oluşumun radikal tekilliğini kuran ve ona hakikatini veren kendi ölümümle ilişkim midir? Heidegger'in, başkalarının ölümünden edindiğimiz "yanlış bilgiye" muhalefet ettiğini, kendini katı bir solipsist yaklaşımla sınırlamaya çalıştığını gördük. Bu açıdan, "başkaları ölmez" bile diyebiliriz: Zira başkaları vefat eder, dünyadan çekip gider, birdenbire hiçliğe düşer. Öte yandan sadece ben ölebilirim, yalnız *Dasein* ölür, çünkü bendir/bana aittir *(il est (à) moi)*. Peki, var olan, ölmesi gerektiğine dair mutlak kesinliği nereden elde eder? Bu tuhaf bilgi, *başkalarının* ölümünden edindiğim ve bu vesileyle kendi ölümümü öngördüğüm tecrübeden gelmiyorsa bana nereden gelir? Ölümümü artık var olmamamın, *artık hiçbir* şey olmamamın imkânı olarak kavrarım: Buna göre hiçlik *(le néant)*, yok olma *(l'anéantissement)* ölümün nihai anlamıdır. Peki, bu belirlenim nereden ileri gelir? Yine başkalarının ölümünün bu dünyaya kazdığı yokluktan, hiçlik gediğinden değil mi? Ve ölümümün "eli kulağında" olduğu, her an mümkün olduğu kesinliği de başkasının ani vefat haberinin beni soktuğu hayretten, sersemlikten değilse, bana başka nereden gelir? Beni ona dolaylı olarak yaklaşmaya ve her ne kadar kendi ölümümle hiçbir alakası olmasa da, bana *kendi* ölümüme dair kati surette hiçbir şey öğretemese de onu başkalarının ölümüne *kıyasla* beklemeye mecbur bırakan şey, kendime kendi ölümümü "vermenin", onu önceden tecrübe etmenin imkânsızlığıdır. Heidegger'in bütün analizi, farkında olmadan, bu kıyası temel almaktadır: Kendi kuralını ihlal eder; *Dasein*'dan değil de başkasından hareket eder; bizzat kendi ölümümün belirlenimleriymiş gibi başkasının ölümüne dair belirlenimlere el koyar. Öte yandan kendi ölümüme dair bir *bilgi*yi dile getirdiğimi iddia ettiğim andan itibaren bu şüphesiz kaçınılmazdı. Eğer ölümüm "hiç"ten ileri geliyorsa, eğer bir hiçlik kipi olarak düşünülmeye müsaade ediyorsa artık göreceli bir hiçlik değil, bir başkasının vefatının, dünyadaki yokluğunun tekabül ettiği belirli olumsuzlama değil, daha

ziyade dünyanın kendisinin yok olduğu daha radikal bir Hiç söz konusu olur. Böylece bu anlamsıza *(non-sens)* bir anlam, yüzü olmayan ölümüme bir yüz vermeyi arzuladığımda kıyasa, kurguya ya da inanca başvurmaya mecbur kalırım.

Eğer Heidegger burada hatalıysa, bu, başkasının ölümüne başvurmasından çok (kaldı ki bundan vazgeçilebilir mi?), basit bir kıyası ölüme-doğru-varlığımın sıkı bir analizi olarak sunarak onu saklamasından dolayıdır. Bu hokus pokusu destekleyip tespit edilmesini önleyen ise *Dasein*'ın muğlâk karakteridir. Öyle ki *Dasein* gerçekten ben olmadan benimdir; kendini aynı anda hem bizzat olduğum tekil var olan, hem de evrensel ve nötr bir Kendi olarak tanımlar. Öte yandan ben ve başkası arasındaki her farkın kaybolduğu bu nötrlük kisvesi altında başkasına dair bazı belirlenimler gizlice *Dasein*'a aktarılabilir. Dolayısıyla yaklaşımının temel eksikliği, çoğunlukla iddia edildiği gibi solipsizmi değil, bilakis *yeterince* solipsist olma*ma*sı, egolojik farkı yeterince koruyamamasıdır. En nihayetinde "en has", "en tekil" imkânıma başkasının ölümü bulaşmış olduğundan bu imkânın kesinlikle kendime has olmadığı açığa çıkar: Ölebilme *(le pouvoir-mourir)* en genel, en gayrişahsî olandır; ölümün buz gibi anonimliğinde tüm bireyselliği silendir. Aslında ölen hiçbir zaman *ben* değildir; daha ziyade benim aracılığımla Biri ölür *(On meurt)*. Pek çok ben cinayetini cezbeden de ölümün bu gayrişahsî nötrlüğüdür: Burada egonun tekilliğini elemenin en radikal yolunu görürler. Böylece Blanchot, kendi ölümümün tecrübesinde *ben*im *(je)* ölmememe, ölebilmekten mahrum edilmiş olmama ve ölümümde -ben değil de- *biri*nin *(on)* ölmesine hayret etmektedir. Deleuze ise bu Biri(ler)'nin "yağmur yağar gibi öldüğü" "ihtişamı" öve öve bitiremez[28]. Dolayısıyla varoluşuma her zaman bana ait olan karakterini veren "benim" ölümüm olamaz. Kimsenin ölümümü benden alamayacağı doğruysa o zaman kimsenin benim yerime sevemeyeceği, nefret edemeyeceği, hissedemeyeceği, düşünemeyeceği ya da yaşayamayacağı da aynı şekilde doğrudur. Başka hiçbir ben benim yerime geçemez; bu da bir *ego moribundus* olduğum için değil, daha ziya-

[28] Deleuze, *Logique du sens* (*Anlamın Mantığı*), Éd. De Minuit, 1969, s. 178.

de ego olduğum için -egonun yaşamı her defasında tekil, her defasında benim olduğu için- böyledir.

Varlık ve Zaman'da, ölüme-doğru-varlığın sunumu temel bir gereksinime cevap veriyordu: Zira kapalılığı-açma-kararlılığı *(résolution)* ve sahicilik *(authénticité)* kavramlarına daha somut bir anlam vermesi, farklı varoluş imkânları arasından en sahici olanının seçilmesine olanak vermesi gerekiyordu. Ancak bu girişim başarısız olur ve Heidegger de bunu kabul eder: Ölümün önünden gitme hali bir varoluş imkânını (hayranlık verici 74. paragrafın yaptığı gibi) somut olarak belirleyemeyen formel ve boş bir yapı olarak kalır. Belirsizliğini aşıp somut bir içerik vermek için de onu bir *feda (sacrifice)* olarak tanımlayacaktır. Nitekim ölümün önünden gidişin, kendini feda etmeyi *(Selbstaufgabe: le sacrifice de soi)* (§ 53) en uç imkân olarak varoluşa açtığını ve kesinleşmiş kararlılığın "fedakârlığa özgürlük" olarak tanımlandığını öğreniriz (§ 75). Bundan böyle tek sahici varoluş, kendini özgürce ölüme taşıyan olacaktır. Gerçek fedakârlığı intihardan ayırt eden şey, fedakârlığın kendinden başka bir şey için, başka bir insan için, bir halk, bir vatan ya da bir fikir için ölmeyi talep etmesidir: Beni *bir başkası için ölme*ye çağırır. Heidegger, böylece ölüme-doğru-varlığı feda meselesi açısından yeniden yorumlayarak solipsizminden vazgeçer; sahici var olanın hiçbir zaman yalnız ölmediğini, kendini Başkası'na vererek kendine ölümü verdiğini kabul eder. Düşüncesinin bu boyutu çoğu okuru tarafından gözden kaçırılmıştır. Mesela Levinas, *Dasein*'ın "yalnız kahramanlığı"nın karşısına, Heideggerci ontolojinin ötesine götürecek bir "feda etiği"[29] koymanın mümkün olduğuna inanmaktaydı: Fedakârlık olarak başkası-için-ölmenin *(mourir-pour-l'autre sacrificiel)* zaten bu ontolojinin merkezinde olduğunu görmemişti. Peki, bu şekilde fedayı savunmak nereden gelir? Hegel'den ve onun şu "ölüme özgürlüğünden" mi? Ya da "hakikatleri ve zaferleri için çok yaşlı" olmayı engelleyen "özgür ölümü" aynı şekilde metheden Nietzsche'den mi? Yoksa Hıristiyan teolojisinin hatırda bıraktıklarından mı? Esasında pek de bir önemi yok. Zira feda felsefe-

---

[29] Levinas, "Mourir pour", *Entre-nous*, Grasset, 1991, s. 214.

leri her defasında bir ben cinayeti üzerine kurulur: Ben'i hiç olarak (Ruhun yaşamının özüne ait olmayan bir moment, güç istencinin uydurduğu bir kurgu olarak) aldıklarından onu, boş varoluşunun nihayetinde anlamına ve itibarına kavuşacağı kahramanca bir ölüme çağırırlar. Bir zamanlar Kirene'de, öğretisi intihar savunusundan ibaret olduğundan kendisine Ölüm Nasihatçisi Pisithanate lakabı takılan Hegesias adında bir filozof vardı. Öğretisini o kadar belagatli bir şekilde vaaz ederdi ki öğrencileri onu dinledikten sonra kendilerini kayalıklardan denize atmaya giderlerdi. Savunduğu çareye kendisinin de başvurup vurmadığına dair ise tarihçiler, bize bir şey söylememektedir... Öte yandan Heidegger'e yeni Pisithanate demek için acele etmeyelim. Zira bize tam tersine ölmeyle sahici bir ilişkinin, yaşamda kalmayı, ölümünün önünden gidebilmek için her zaman canlı bir *moribundus* olarak kalmayı buyurduğunu öğretir. En azından *Sterben* ve *Tod* arasındaki ayrımı muhafaza ettiği sürece. Nitekim ölmenin, fiili bir ölümle özdeşleşmesi ve varoluş düşüncesinin böylelikle bir ölüm vaazına dönüşmesi için bu ölümün önünden gitme halini fedakârlık olarak tasavvur etmek yeterlidir. Peki, *Dasein,* yani sahici varoluşa yalnızca başkalarından uzaklaşarak kapalılığı-açma-kararlılığının yalnızlığında erişen *Dasein* kendini kimin -hangi Başkası'nın, hangi topluluğun- hizmetine feda edebilir? Başkası için ölmeyi kabul ettiğinde aynı zamanda bu Başkası için öldürmeyi de kabul ediyor olmaz mı? Bu sorulara biraz zaman ayıralım, *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasından 1933'e kadar olan kısa gebelik zamanını.

"Birey değersizdir"
(Heidegger'in Nazizmine dair)

1933 Kasım'ındaki bir *öğrenci çağrısında,* Heidegger şöyle der; "*Führer* ve yalnız Führer şimdi ve gelecekteki Alman gerçeği ve yasasıdır (...) *Heil* Hitler!" Bunun altına nasıl imza atabilmiştir? Böyle bir sorunun kızgınlıktan, öfkeden aldığı payı bir kenarda tutalım: Ama burada aynı zamanda büyük bir haksızlık yapılmaktadır -en başta, her şeyden önce *Varlık ve Zaman*'ın altına imza atmış olan "Martin Heidegger" ismi-

ne karşı. Ne de olsa her zaman hatalarıyla, günahlarıyla tekil bir var olana atfedilmek düşüncenin kaderidir. Eserin yazarının imzasıyla riske girdiği amansız bir baskıdır bu; öyle ki bu imza eseri esir alır ve sonrasında da kaderinin bir figürü olarak ona geri döner. Heidegger'in "sözcükleri", düşüncesinin esas teşkil eden motifleri de Nazi rektörün beyanlarına zincirlendiklerinde elbette esir statüsüne düşerler. Politik bir anlam yüklendiklerinde ve *Führer*'i Yasa olarak sunmayı emreden bir söylemde yeniden ortaya çıktıklarında *Dasein*, kapalılığı-açma-kararlılığı, sahicilik bundan böyle ne anlama gelebilir? Heidegger kendi düşüncesine, onu Hitler'in hizmetine sokarak mı ihanet etmiştir, yoksa bu felaket, *Varlık ve Zaman*'daki tezlerde gizliden gizliye zaten duyurulmuş mudur? Bu sorulara, Heidegger'in düşüncesi ve Hitler'e desteği arasındaki en ufak ilişkiyi bile kabul etmeyi inatla reddeden öğrencilerinin cevaplarından, Adorno gibi, felsefesinin en mahrem detaylarında dahi faşist olduğunu düşünenlerinkilere kadar mümkün tüm cevaplar verilmiştir. Heidegger vakasındaki sorun şudur ki Heidegger kendini sadece Hitler'i destekleme kararıyla sınırlamamıştır; aynı zamanda bu kararı felsefi olarak haklı göstermeye çalışmış, bütün felsefesini de bu çabaya angaje etmiştir. Aylarca (ya da yıllarca, her neyse) bizatihi kendi ontolojisinin temelleri üzerinde, kendisine "bu hareketin hakikati ve büyüklüğü" olarak görünen şeye kendi resmi ifadelerinden daha çok uyan, daha "sahici" bir Nazi felsefesi kurmaya çalışmıştır. Bunun üzerine bir çeşit metafizik Nazizm inşa etmek isteyerek felsefesini bu politik sapmada tehlikeye atmıştır. Öte yandan bu düşüncede böylesi bir sapmaya neyin imkân verdiğini aramak meşrudur. Bunun için Heidegger'i sabırla tekrar tekrar okumak önem taşır, bugünlerde yapılan çağrılardaki gibi onu kütüphanelerden sansürlemek değil.

Daha önce ayrıca ele aldığım[30] bu araştırma, *çağrı* temasını hareket noktası olarak alabilir. Çoğu zaman Rektör Heidegger'in beyanları "çağrılar" (öğrencilere, emekçilere, Almanlara vs.) olarak sunulur ve böyle olmadıkları zaman bile bir

---

[30] Bkz. J. Rogozinski, "Chasser le héros de notre âme", *Penser après Heidegger*, L'Harmattan, 1992.

buyruk retoriğiyle desteklenirler: Hitap ettiklerini bir çağrıya, yani *Führer*'in "Alman devrimi" çağrısına boyun eğmeye davet eder. Peki, bu buyrukla *Varlık ve Zaman*'da bahsi geçen, var olanı, içine gömüldüğü *Onlar*'dan çekip çıkardığı farz edilen "vicdanın çağrısı" arasında ortak ne vardır? Böyle bir çağrının hiçbir şey dile getirmediğini, dünyada olup bitenle ilgili hiçbir bilgi vermediğini biliyoruz ve elbette hiçbir şey söylemediğinden de ona söylemediği bir şeyi, aynı bir ölüyü konuşturmak gibi, söylettirmek, onu *Führer*'in Alman halkına çağrısıyla özdeşleştirmek her zaman mümkündür. Ancak bu onu zorlamak olur: Böyle bir çağrı, hiçbir halka, hiçbir sınıfa, hiçbir topluluğa hitap edemez zira bir var olanın "terk edilmişliğinin yalnızlığında" kendi kendisine çağrıda bulunduğu tekil bir çağrıdır. Bu var olan nötrdür (ne erkek, ne kadın, ne Yahudi, ne Yunan, ne Alman vs.); her daim "kendisinin dışına atılmış ve dünyanın hiçliğinde çıplak" kalmış Sürgündür. Bizzat kendisine yönelttiği için, çağrısı itaat etmesinin gerekeceği bir başkasından gelemez. Çağrıyı, kendine tabi kılmaya çalıştığı bir başkasına da yöneltmez: Her türlü efendilik konumunun, tinsel ya da politik bir *Führung* ortaya koyma veyahut bir Kahraman ya da bir Kılavuz olma iddiasının, Hiçlik kaygısı *(l'angoisse du Rien)* karşısındaki pek çok kaçış gibi, çağrı tarafından, önceden hükümsüz kılındığı görülür. *Varlık ve Zaman* açısından göz önüne alındığında, Heidegger'in Nazizme bağlılığı, sahici olmayan varoluşun en üst derecesi olarak ortaya çıkar. Bu harekete iştirak ederek kendi kendisini inkâr etmiştir. Öte yandan düşüncesinin başlangıçtaki muğlaklığı bu inkârı desteklemiştir. Şüphesiz *bizatihi kendi çağrısına* sadık kalmış olsaydı, kendini ilk teziyle, yani *Dasein*'ın mutlak suretteki tekil karakteriyle, her zaman benim olan varlığıyla sınırlamış olsaydı, *Führer*'in çağrısına o kadar da kolay teslim olmazdı. Zira *Dasein* kavramı temelde iki anlamlıdır; hem benim *(mien)* hem de benden *(le moi)* başkası ve Heidegger, bu nötrlüğü, nihayetinde onu anonim bir Kendi'yle özdeşleştirmek üzere, ben-olma/bana ait olma'ya *(être-(à)-moi)* karşı giderek daha fazla kullanmaya yönelir. Böylece *Dasein*, *bütünüyle* bir Başka'da yabancılaşmasını önleyen en has tekilliğini kaybeder. Heidegger'i Hitler'in çağrısına teslim olmaya

sevk etmiş olması muhtemel saiklerden biri gözümüze ilişmeye başlar: Nazizme bağlılığını mümkün kılan şey, *Dasein*'ın her zaman benim olan tekilliğinin terk edilmesidir yani ben cinayetidir.

Elbette bu politik sapmayı yalnızca egonun hükümsüz kılınmasıyla açıklayamayız. Çünkü öncelikle bu kadar uç bir angajman asla yalnızca "fikirler" üzerine, felsefi tezler üzerine kurulmaz: Varoluşta en opak ne varsa onu, özgürlüğümüze musallat olan hakikat-olmayanın payını, körlüğü, fantasmayı, deliliği vs. devreye sokar. Ama ayrıca egoyu yerinden etme hamlesi, bunun aksine, tiranlığa karşı bir *direniş politikasında* da ifade edilebilir. Bir özne ya da ben yapı sökümünün bir filozofu tiranın önünde diz çökmeye sevk etmesinin başka bir koşulu olması gerekir. Fribourg rektörünün dile getirdiği bütün "çağrıları" ya da Nazi "kahramanı" Schlagater'in cenazesinde yaptığı saygı konuşmasını yeniden okursak aslında bütün bu metinlerin aynı pathosa gebe olduklarını ve kendini Alman halkına ve Önder'ine feda etmeyi emreden buyrukla desteklendiklerini görürüz. Beni kendime açmak için beni başkalarından yalıttığı farz edilen ölüme-doğru-varlığın en nihayetinde bir başkası için ölme, kendimi ona feda etme gerekliliğiyle birbirine karıştığı bu kaymayı zaten *Varlık ve Zaman*'da görmüştük. Heidegger 1927'de, ölüme-doğru-varlık üzerine bir politika inşa etmeyi elbette ki tasavvur etmiyordu. Gelgelelim kahramanca fedakârlığın toplumsal boyutu, ölmenin yalnız ve her zaman benim olan karakterine üstün geldiği birkaç yıl sonrasında bu çekince de sona erecekti. Nitekim Heidegger, "kökensel *(originaire)* topluluğu" böylece savaş tecrübesi üzerine, "cephedeki askerlerin dostluğu" üzerine kurar: Zira "feda olarak ölümün yakınlığı, önce, her birini, birbirlerine aidiyetin kaynağı haline gelen aynı hiçliğe taşımıştır. Esas itibarıyla "topluluk mekânını meydana getiren tam da ölüm (...) ve ölümün talep ettiği fedanın kabulüdür"[31]. Ölümün bu şekilde paylaştırılmasıyla topluluğun ku-

---

[31] Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin* (1934-1935), Gallimard, 1988, s. 76, § 7. Bu seminerde haklı olarak 30'lu yılların Heideggerci politikasının en tutarlı sunumuyla karşılaşılır.

rucu tecrübesini keşfederiz: Burada, halk, ölüme karşı mücadele topluluğu olarak kendini ortaya koymaktadır. İşte o zaman, *Varlık ve Zaman* bağlamında düşünülemez, garip bir figür olarak Alman halkının tarihsel *Dasein*'ı, yani bireysel varoluşun tüm belirlenimlerini toplayıp onları topluluk düzlemine aktaran kolektif bir *Dasein* ortaya çıkar[32]. O zaman bu ürpertici nesirde ölüme-özgürlüğe ve fedaya çağrıya ne olur? "Sonuna kadar mücadele zorunluluğu" ve Şef'i için canını feda etme yükümlülüğü olarak övülen askerliğin müdafaası şeklinde bu ikisi halkın mensuplarına yöneltilir. *Rektörlük Nutku*'nda Savaş hizmeti, Çalışma hizmeti ve en yüksek seviyede felsefenin teminat altına aldığı Bilgi hizmetinden ayrılmaz. Burada söz konusu olan Bilgi, "*Dasein*'ın bıçak sırtına getirilişi" olarak, ölüme-doğru-varlığının açığa çıkarılması olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla Bilginin *Führer*'i, ölümü düşünen düşünür, halk adına savaşı dayatan Savaşın *Führer*'iyle uyuşur ve sesleri aynı ölüme çağrıda bir araya gelir.

1933 yılının Heideggerci politikası, böylece, ölüme-doğru-varlık üzerine bir politika olarak tanımlanabilir. Bu illaki cinayeti, kitlesel terörü, toplu katliamı haklı gösterdiği anlamına gelmez: Heidegger'de ölüme çağrı, her şeyden önce, kendi kendini feda etmeyi emreden bir buyruk olarak kalır; şüphesiz, bunun da nedeni, düşüncesinin sınırlarının, *başkasının* ölümünü tahayyül etmesini ve hep hâlihazırdaki cinayet imkânını dikkate almasını engellemesidir[33]. Bununla birlikte halkın *Dasein*'ını karakterize eden şey de tam olarak, başkalarına ve öncelikle de kendi hizmetinde canlarını tehlikeye atan bireysel var olanlara ölümü dayatma gücüdür. Bir başkasından kendini ölüme teslim etmesini talep etmek onu öldürmekle bir olmaz mı? Peki, Kahramanlar Halkının bu yüce kudreti nereye kadar uzanır? Bir *başka halk*ın yok edilmesini emretmeye kadar mı? Filozofumuz bu soruları hiçbir zaman sormamıştır. O, kendini ölüme atan kahramandan yalnızca

[32] 1933 tarihli Rektörlük Nutku'nda "halkın *Dasein*"ına referans yirmi kez tekrarlanır. Bu bağlamda *Dasein*'ı "var olan" olarak çevirmeye devam etmek imkânsız hale gelir.

[33] Bu, bilindiği gibi, Levinas'ın ona yönelttiği eleştirilerden biridir.

kendini feda etmeye yatkınlığı tutmak istiyordu. Oysa kendisi için kendi yaşamı, kendi ben'i hiçbir şey olmayan bir insan kendi kendisini kurban edebildiği gibi aynı zamanda bugün İslamcı kamikazelerin gösterdiği gibi başkalarını da katledebilir; Heidegger bunu görmemiştir. Şu halde *Reich*'in bazı yöneticilerinin, Fribourg rektörünün "özel Nazizmiyle" ve resmi ideolojinin yerine bizatihi kendi nasyonal sosyalizm vizyonunu dayatma iddiasıyla neden alay ettiklerini anlarız. Zira onda eksik olan, tam da Hitler'in programının merkezinde olan cinayete çağrıdır. Tüm çabalarına rağmen "sahici olarak" Nazi olmayı asla başaramayacaktır.

Bu noktada Heidegger'in iştiraki meselesine daha fazla girme niyetinde değilim. Felsefesini politik düzleme taşımasına ve bu şekilde onu Hitler'in hizmetine sunmasına olanak verenin ne olduğunu bulmak istiyorum yalnızca. Bu sapmaya müsaade eden ben cinayetidir, daha doğrusu, ben cinayetiyle, bir tanatolojinin, fedakârlık çerçevesinde bir ölüme-doğru-varlık yorumunun kavuşumudur. Bu ittifak şüphesiz ölümcül değildir; daha ziyade içerisinde hükümsüz ben'in "ölüme-doğru" olma kesinliğiyle bağlandığı *"ego sum moribundus"* paradoksuyla desteklenir. Bundan şu dersi çıkaralım: Egolojik fark noktasında asla teslim olunmamalıdır. Zira başta, bizzat olduğum var olanın "ben" olmadığını ortaya koymak yeterlidir ve gerisi gelir: Var olan, nihayetinde bütün esasi özelliklerine el koyan halkın *Dasein*'ında erimek üzere, yavaş yavaş, benim-varlığından, sonrasındaysa sonlu tekilliğinden ve özgürlüğünden mahrum bırakılacaktır. Bizzat "Alman halkının *Daseinı*" mefhumu, bir kolektivitenin varoluş kipi ile bireyinki arasında kökensel bir özdeşliği varsaymaktadır. Heidegger, bu kabulü uzun bir siyaset felsefesi geleneğinden miras almıştır: Zira önceden, Platon'un, ruhtaki ve Polis'teki adaleti, sanki aynı harfler "burada küçük şurada büyük" yazılmışçasına, özdeşleştirmesine sebep olan aynı kabuldü. Bunun sonucu da her zaman bireyi Polis'in, Devlet'in ya da Halk'ın daha üstün gerçekliğine tabi kılmak olmuştur. Öte yandan böyle bir önyargı, fenomenlere şiddet uygulamaktadır. Ben olma kipi ile toplum olma kipi arasındaki sınır silindiğinde Kolektifin diktatörlüğüne boyun eğdirilen yalnızca bireyler

değil, aynı zamanda kendisine yabancı belirlenimler uygulanarak biçimsizleştirilen toplumun özüdür. Zira bu aktarım bir Bir figürüne tabi kılmak üzere toplumun varoluş kipini, kökensel *çoğulluğu*nu dikkate almaz. Heidegger'in politikası da bu geleneğe kayıtlıdır ve bu da onu, tekil *Dasein*'ı, Bir-Halk ve topyekûn Devlet şeklini alan bir toplumun tahakkümüne tamamıyla tabi kılmaya sevk eder. *Varlık ve Zaman*'da başlatılan felsefi ben cinayeti, Nazi rektörün el ilanlarında, böylece pratiğe geçirilmiş olur. Fribourg'un hocalarını "nasyonal-sosyalist Devlet'in kuvvetlerinden ve gereksinimlerinden hareketle" üniversitedeki reforma katılmaya çağırdığında, sözlerini anlamca ağır şu ifadelerle bitirir: "Nerede olursa olsun birey değersizdir. Halkımızın kendi Devletindeki kaderi ise her şeye değerdir[34]." Heideggerci ontolojinin politik düzleme aktarımı burada tekil *Dasein*'ın köleleştirilmesi noktasına varmaktadır. Totaliter Devletin kırmaya çalıştığı şey, var olanın temel bir özelliği olan kendi kendisini çağırma gücüdür: Bundan böyle onu çağıran ve ona varlığını veren bir Başkası'dır[35]. Var olan için, bu, hergünkülüğün etkisi altında maruz kaldığı Onlar'ın durumdan çok daha radikal bir yabancılaşmaya eşdeğerdir. Tıpkı kendini Onlar'la özdeşleştirdiği gibi bu yeni yabancılaşma, kendini Şef'le özdeşleştirmeye sevk eder; ona kendi başına düşündüğü ve eylediği yanılsamasını verir. Oysa kendisinin yerine karar veren ve eyleyen Önder'dir. Böyle bir özdeşleşmenin esiri olarak bu Önder için canını vermeye, sanki mesele özgürlükmüş gibi kölelik için savaşmaya hazırdır.

Dolayısıyla şu sonuç ortaya çıkar: Heidegger felsefesini politik düzleme kaydırarak tahrif eder. Aslında politik angajmanı, düşüncesindeki bir dönüm noktasıyla çakışmaktadır. *Varlık ve Zaman*'ın bir antinomiyle kat edildiğini görmüştük; zira orada, *Dasein*, aynı anda hem kendine-verilişiyle

---

34 Hugo Ott tarafından *Heidegger, Éléments pour une biographie*'de alıntılanmıştır (Payot, 1990, s. 246).

35 "Alman halkı *Führer* tarafından oy vermeye çağrılır. Ama *Führer* halktan hiçbir şey talep etmez. Aksine halka özgür ve yüce kararın en dolaysız imkânını sunar" (Heidegger, *Écrits politiques*, s. 119). Önderin iradesine itaatin bireysel *Dasein*'da da gayet ortada olduğu açıktır.

(kendini kendine özgürce verme gücüyle) hem de olgusallığıyla, oraya-atılmış-varlığıyla, kendi kendini temellendirmedeki acizliğiyle tanımlanıyordu. Heidegger onu, *Führer*'in çağrısına itaatiyle yeniden tanımladığındaysa söz konusu gerilim olgusallığın lehine çözülür. Eski terminolojinin, yani *Dasein*'ın aşırı yabancılaşmasını, bir Başkası'nın çağrısına edilgen itaatini maskeleyen kapalılığı-açma-kararlılığı ve kendini-olumlama pathosunun muhafaza edilmesiyle bu keskin dönüş de gizlenmiş olur. Öte yandan, Heidegger, Nazizmle arasına mesafe koyduktan sonra bile bu dönüşü ve onun en önemli sonucu olan kendine-verilişin terk edilmesini gözden geçirmeyecektir. Kendini yeniden saf ontolojik bir düzlemde konumlandıracağı açıktır: Var olanı çağıran artık *Führer* değil, bizzat Varlık olacaktır. Çağrının kaynağı değişecektir; ne var ki anlamı aynı kalır: Çağrı, bize, verilişin en yücesine, yani fedaya hazır olmamızı emreder ve yalnız bu fedakar adanış "Varlık'ın lütfunu muhafaza etmeye"[36] kadirdir. *Varlık ve Zaman*'ın tematiğinden kopuş tamamlanır, çünkü var olan artık kendisini çağırmaz, zira dışarıdan gelen bir çağrıya cevap vermekten başka bir şey yapamaz. İnsan ve Varlık arasındaki ilişkinin bu şekilde tersyüz edilişine alışılageldiği üzere *Kehre*, diğer deyişle Heidegger'in "dönüşü" adını veririz; oysa bunun, Heidegger'in 1933 yılında gerçekleştirdiği asıl ve biricik dönüş hamlesini devam ettirmekten başka bir şey yapmadığını fark etmeyiz. Düşünürün Descartes kaynaklı "Özne metafiziğine" saldırması da bu bağlama yerleşir. Özne metafiziğini çağımızın felaketinin ve özellikle de zincirlerinden boşanmış Nazi "güç istencinin" kaynağında olmakla suçlar. Şu halde eğer bireysel Ben, insan haklarının İnsanı, totaliter ideolojilerin Halkı ya da "Irkı" aralarında bir fark olmaksızın yalnızca aynı ilkenin farklı değişkenleriyse, Nazizmin kendine özgü karakteri modern zamanların karanlığına karışır ve örneğin demokrasi adına ona direnmeye çalışmak saçmalık ha-

---

[36] Heidegger, Postface à "Qu'est-ce que la métaphysique?" (1943), *Questions*, c. I, s. 81-82. 1936 tarihli *Sanat Eserinin Kökeni* adlı konferansı da fedayı Varlık'ın hakikatinin ortaya çıkarılmasının temel modlarından biri olarak sunuyordu.

line gelir. Bu durumda bahtsız Descartes'a bizzat kendisinin Hitler'den yana angajmanının faturasını yüklemesi, Heidegger'in kabarık hesabını az bir masrafla kapatmasına olanak verir. Böylece *Kehre*'si Nazizme bağlılığının metafizik temellerini dekonstrüksiyondan geçirme girişimi olarak yorumlanabilir ve *Varlık ve Zaman*'ın "kendi iradesine rağmen öznelliği sağlama alma riskini taşıdığını"[37] iddia ederek, eserini tamamlamadan bırakma kararını haklı gösterir. Fazlasıyla "Kartezyen" ve dolayısıyla Hitler'e fazlasıyla yakın... Böyle yaparak var olanın kendine-verilişinden, her zaman benim olan tekilliğinden vazgeçmesine neden olan dönüşümün politik anlamını tamamıyla gizler. Sonraki yazıları da, ben cinayetini daha da radikalleştirerek, insanın kökensel *edilgenliğ*ine ve varlığın tarihinin mutlak *zorunluluğuna* ilişkin dogmayı dayatarak söz konusu durumu teyit etmekten başka bir şey yapmayacaktır. Düşünceye, söze, hakikate erişen *ben değildir*: bana düşünmeyi bahşeden Varlık'tır; benimle, kendini açığa çıkaran ve bana hitap eden Varlık'ın hakikati oyununu oynayan dilin Varlığıdır. İkinci Heidegger, insanı talep eden ve ona kral gibi sahip olan, ona bolca lütfunu bahşeden ya da onu başıboşluğa terk eden Varlık'a dair bir Varlık destanıyla devam eder ve insanın edilgenliği üzerinde, "Varlık'ın saklı hükmüne" topyekûn itaati üzerinde ısrarla durur. Bu edilgenlik müdafaası, Heidegger'in Fransız düşüncesine önemli bir mirasıdır. Yapı, Başkası ya da Yaşam uğruna Varlık'a referans bertaraf edildiğinde öznenin ya da ben'in mutlak edilgenliğinin olumlanması aynı şekilde sürdürülecektir ve bu ağır miras bizi eyleme imkânı olarak edilgenliğin direnişe dönüşümünü, yani egonun kendi yabancılaşmasından kurtulmaya çalıştığı direnişe dönüşümünü düşünmekten uzun bir süre alıkoymuştur. Karar ve feda retoriğinin esasında eylemi yok etme hamlesinin üzerini örttüğü fark edilmeksizin geç Heidegger'in "sükûneti" çoğunlukla Nazi döneminin "iradeciliğinin" karşısına konulur. Heidegger, Hitler'in çağrısının yerine Varlık'ın çağrısını koymasıyla, Önderin koşulsuz iradesine itaat anlamında, var olanın bir Başkası'na kendi yaşamı üze-

---

[37] Heidegger, *Nietzsche*, c. II, s. 156.

rine tam yetkiler verdiği yabancılaştırıcı özdeşleşmeyi haklı gösteren dispozitifi muhafaza etmiştir. İkinci Heidegger'in düşüncesi bütünüyle bu *ontolojik yabancılaşma* üzerine kurulur. Ancak yanıltıcı bir projeksiyon söz konusudur: Aslında çağıran, kendini veren ya da reddeden, kendini açan ya da kapatan asla Varlık değildir, *Dasein*'dır. Ego özgürlüğünden feragat ettiğinde, bizatihi kendi varoluşunun edilgen bir izleyicisi olduğunda o zaman Tarih felsefelerinin de vakti gelmiş demektir ve Varlık'ın tarihi düşüncesinin Hegel'in düşüncesine fazlasıyla benzediği doğrudur; ya da daha ziyade Tin'in muzaffer yürüyüşünün yerine Varlık'ın her daim gittikçe büyüyen unutuluşuna doğru yoldan çıkışın geçtiği baş aşağı bir Hegelciliğe. Bu iki öğretinin ortak noktası, vuku bulan her şeyi kabul etmeleri, Tarih'in üstün zorunluluğu adına her şeyi haklı gösterme eğilimleridir[38]. Yeryüzünün yıkımına, ormanların ve nehirlerin talanına bu kadar hassas olan Heidegger'in milyonlarca insanın yok edilmesi karşısında üzüntüsünü ifade edeceği kelime bulamamasına bazen şaşarız -ki Paul Celan'ın ondan beklediği de buydu. Bununla birlikte sessizliğiyle, cevap vermeyi reddetmesiyle düşüncesinin ana hatlarına, cinayeti düşünemezliğine, kadere edilgen itaatine sadık kalacaktır. Onun için, en kötü felaket dahil meydana gelen her şey Varlık'ın bir hükmünden ileri gelir ve sükunetle karşılanmalıdır... Yine bu noktada şu ders unutulmamalıdır: Egonun özgürlüğünden vazgeçildiği, egonun kendini çağırma gücünün inkâr edildiği andan itibaren bir kader figürünün önünde, Tanrı'nın ya da Kahraman'ın, *Führer*'in ya da Varlık'ın önünde boyun eğmenin tahriki de muazzam olur.

Varlığın Çarmıhı

"Büyük düşünürlerin yaratıcı faaliyetlerinde felaket gibi bir şey varsa bu, başarısız olmalarından, durmalarından değil; ileriye atılmalarından, yani kendilerini düşüncelerinin en yakın etkisi tarafından belirlenmeye bırakmalarından müte-

---

38 Bu konuda D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée* (J. Millon, 1990) ile M. Haar'ın çalışmalarına başvurulabilir.

şekkildir ki bu da her zaman için zarar verici bir etkidir. Çünkü geride, bizatihi kendi başlangıcının kaynağında kalmak yerine yalnızca ileri gitmek zarar vericidir"[39]. Heidegger bunu 30'lu yılların sonunda beyan ettiğinde kendisini neredeyse hiç hesaba katmıyordu; hâlbuki ileriye gidişi onu zaten hızla felakete sürüklemişti. *Dasein* düşüncesini terk etmişti; çünkü ona göre bu düşünce, bundan böyle içerisinde Nazizmin temelini tespit ettiği metafizik öznelliğe yakındı. Oysa Önder'in ya da bambaşka bir kolektif varlığın çağrısına emin bir şekilde bir tek tekil var olan, bu var olanın bana ait-varlığı, kendine-verilişi direnebilir. Kaldı ki tüm bunlar da onu bir ben'le ilişkilendirir. Eğer düşüncesinin kaynağına sadık kalmış olsaydı filozofun kendini bununla sınırlaması gerekirdi. Ancak bu onun için imkânsızdı; çünkü ona göre var olan "ben" *değildir*: felaket, bizzat olduğum var olanı artık ego olarak değil de *Dasein* olarak adlandırma kararıyla birlikte daha başından beri devredeydi. Bu terimde sorun yaratan sadece *Sein* değil, aynı zamanda *Da*'dır: Bu, varoluşu varlıkla ilişkisi üzerinde temellendiren *ontolojik* boyutudur ve aynı ölçüde *aşkınlığ*ıdır. Zira bu "orada" *orası (là-bas)*, dışarısı *(au-dehors)* demektir. *Dasein* da bir *dış-ında-olmak* olarak anlaşılmalıdır. "Aşkın" terimi ise uzakta bir öte-dünyadan ya da bilincimin ötesinde konumlanmış nesnelerden ziyade sonlu var olana ait olan *kendini* aşma gücünü *(le pouvoir de se transcender)* gösterir. Heidegger'de bu tezin polemik bir boyutu da vardır, zira felsefedeki ustasına, Heidegger'in deyimiyle "gözlerini açan" ustasına, yani Husserl'e saldırır. Nitekim fenomenolojinin kurucusu bilincin içkinliğiyle dünyanın aşkınlığını karşı karşıya getiriyordu ki bu da Heidegger'in ironik bir şekilde ifade ettiğine göre "özneyi bir içerisi, bir dışarısı ve yanlarıyla bir çeşit kutu olarak düşünmek"[40] ile aynı şeydir. Oysa *Dasein*, "dışarıya

---

[39] Heidegger, *Nietzsche*, c. I, s. 265.

[40] Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Les fondements métaphysiques originaires de la logique)*, *Gesamtausgabe*, c. XXXVI, s. 205-206, § 11a. Bir yarım asır sonra son bir kez ustasıyla yüzleşerek bu noktaya geri gelir: "Husserl'de bilinç alanı yarılmış ya da kırık değildir (...). *Ego cogito* böylece bir kutudur. Bu kutudan 'çıkma' fikri kendi içinde çelişkilidir. Dolayısıyla *ego cogito*'dan başka bir alandan başlamak gerekir (...). *Da-sein* denilen de işte bu

çıkmanın" peşinde, kendisine kapalı bir öznellik değildir. *Her zaman hâlihazırda* "kendinin-dışındadır" ve kendi olmayı sağlayan da budur: "En radikal bireyleşmenin imkânı ve zorunluluğu, aşkınlığındadır" (*Varlık ve Zaman*, § 7c).

Şimdi sıra aşkınlığın bu önceliğini sorgulamakta: Bireyleşmeyi temellendirmeyi ya da *Dasein*'a her daim benim olan tekilliğini vermeyi gerçekten başarabildiğinden emin değilim. Var olan, hergünkü yabancılaşmasını aşmak üzere kendi kendisini seçerek, kendisine geri gelerek sahici olarak kendi *(soi)* olur. İçinde sıkışıp kaldığı varolanın ötesine geçmesine müsaade ederek bu kendine geri dönüşü mümkün kılan *Dasein*'ın aşkınlığıdır. Ancak bu kendini her daim öteye fırlatma imkânı, aynı zamanda onu, zaten dünyaya atmış olandır; bu dünyaya ve başkalarına yabancılaştırmış olandır. Peki, nasıl olur da *aynı* güç hem düşüşünün *ve* hem de sahiciliğin koşulu olabilir; onu tam da kendine geri getirerek kendinin dışına atabilir? Bu belirsizlik aşkınlık kavramının tam kalbindedir. Nereye doğru yönelir? "Genel olarak" dünyaya, varolanların Varlık'ına doğru mu? Yoksa bizzat olduğum *bu* varolanın varlığına doğru mu? Heidegger bu iki olasılık arasından seçim yapmayı reddeder: Varolan dünyaya açılırken aynı hamleyle kendine de açılır. Yine de iki bakış açısının birbiriyle bağdaşmaz olup olmadığı da merak edilebilir. Aşkınlığın hedeflediği yerin dünya olduğunu farz edelim: Her zaman hâlihazırda ben'in dışına atılmış, ebediyen "kendimden" yoksun bir şekilde, geri dönüşü olmaksızın kaybolmuşumdur ve yabancılaşmam başa çıkılmaz hale gelme riskini taşır. Bu sefer tam tersine hedeflediği yerin var olanın kendisi olduğunu farz edelim: Geldiği yer, artık hedeflediği yerle birdir; kendi kendimi çağırır, kendimi kendime veririm. Aşkınlığın özü kendini böylelikle kendine-veriliş *(auto-donation)* olarak açar ve sahici bir varoluş projesini kurabilir, ancak o zaman "aşkınlıktan", "kendi-dışında-olmaktan" hâlâ nasıl bahsedebiliriz? Çünkü söz konusu hareket, egonun kendine-verilişiyle

---

başka alandır (...). Bilincin içkinliğinin aksine *Da-sein*'daki 'olmak', dışında olmak anlamına gelir" (Séminaire de Zähringen, 1973, *Questions*, c. IV, s. 320-321).

çakışmaktadır; çünkü kendimden yalnızca kendime geri gelmek üzere ayrılırım ve kendimi asla tam anlamıyla terk etmem. Neyin kendinde bulunduğunu, neyin kendinden hiç çıkmadan kendini kendine verdiğini adlandırmak için en uygun terim "içkinliktir". *Aşkınlığın hakikati içkinliktir*[41] ve kabul etmek gerekir ki *Dasein* ve varoluş düşüncesi kökensel bir gizleme, içkinliğin unutuluşu üzerine kurulmaktadır.

"Aşkınlığın" bu iki açısı, bu iki anlamı arasındaki karşıtlığı maskeleyen, kendi-dışında-olmak ile kendine dönüşün birbiriyle düğümlendiği ölüme-doğru-varlığın paradoksudur. Hiçbir şey ölümüm kadar aşırı bir şekilde beni benden dışarı atamaz. Öte yandan ölümüm, aynı zamanda, kendimden en büyük mahrumiyetimde bana ait Kendi'ye yeniden sahip olduğum en has imkânımdır. En azından Heidegger'in iddia ettiği budur. Esasında *Varlık ve Zaman*'ın ölüme-doğru-varlığı *Dasein*'dan hareketle kurmakta başarısız olduğunu, ölümümün anlamının bana başkalarının ölümünün tecrübesinden geldiğini gördük. Böylece "benim" ölümüm asla tam anlamıyla *benim* ölümüm değildir ve bana kendim olmayı sağlayan ölüme-doğru-varlığımın aşkınlığı değildir: Zira yaşayan bir ben olduğum için başkalarına doğru kendimi aşıp kendimi onlarla özdeşleştirebilir, ölümlü olarak yaşayabilirim. Ölümünün imkânını öngörebilmek için hayatta olmak gerekir ve Heidegger de bunu iyi biliyordu; çünkü geniş anlamıyla ölümün bir yaşam fenomeni olduğunu kabul ediyordu (*VZ*, § 49). Ayrıca yaşamın yalnızca vücut bularak, bir yaşam akışının aktığı bir tene bürünerek yaşadığını ve bedenimizin kendisinin de bu akışa kapılıp sürüklendiğini de biliyordu[42]. Bu da onu ölümü bir *ten fenomeni* olarak düşünmeye, yaşamın tensel *(charnelle)* içkinliğini tüm varoluşun, tüm aşkınlığın koşulu olarak tasavvur etmeye götürmeliydi. Zira ten meselesinin zamansallık meselesiyle en azından aynı derecede radikal olduğu, ben ile ten arasındaki ilişkinin belki de *Varlık ve Zaman* ilişkisinden daha belirleyici olduğu kabul edilmeli... He-

---

[41] Michel Henry'nin temel tezini burada, farklı bir bağlamda yeniden ele alıyorum.

[42] Heidegger, *Nietzsche*, c. I, s. 439.

idegger buna hiç karar veremedi, zira *Varlık*'a dair düşüncesi yaşamın ve yaşayan ben'in unutuluşu üzerine kurulmuştur. Böylece o da gözleri "varoluşun yalnızca bir tek yüzünü gören" ölüm vaizlerinin arasına katılır.

Daha önce 20'li yılların başında bir "olgusal yaşam" felsefesini -ondan vazgeçip Varlık sorusuna yönelmeden önce- geliştirme girişiminden çok daha fazla hayret verici bir ihmal söz konusudur. Heidegger'in bir "halklar zoolojisine", Nazilerin *biyolojik* ırkçılığına katılmasını engelleyecek olan da *Dasein*'ı bu şekilde yaşamdan itibaren belirlemeyi reddetmesidir. Nitekim garip bir paradoksun eseri olarak bu nefret ve ölüm ideolojisi, bir Yaşam metafiziği üzerine kurulur. Ancak yücelttiği "yaşam" tekil bireyin yaşamı değildir: Amansız "seleksiyon yasaları" *Untermenschen*'i, "yaşamaya uygun olmayan" "aşağı ırkları" ölüme mahkûm eden evrensel ve kör bir ilke söz konusudur. Yaşamın benim yaşamım olmaktan çıktığı ve kolektif bir antiteye aktarılmak üzere egonun içkinliğinden koparıldığı andan itibaren faşizmi uzaklarda aramamıza gerek kalmaz. Aslında yaşamın kökensel fenomeni her zaman tekil olan, her zaman benim olan *bir* yaşamdır: Yaşam kendini her yaşayan ben'de her defasında farklı tarzda verir. Heidegger ise bunu böyle anlamak istememiştir ve evrensel Yaşam metafiziğiyle arasına mesafe koymuşsa bu, var oluşu ölümün pençelerine bırakmak içindir. Böylece faşizmin kalbindeki ölüme çağrı "*Viva la muerte*"nin ozanı oluvermiştir Eğer bu ölümcül esarete, düşünceyi tehdit eden bu ontolojik faşizme direnmeyi arzuluyorsak o zaman *düşünceyi ölümden kurtarmaya* çalışmamız gerekir. Varoluşumuzu, yaşamımızı, ölüme-doğru-varlığa tayin etmeden düşünmeye ve ölümü de tanatolojiden ve feda metafiziklerinden kurtararak başka türlü düşünmeye çalışmamız gerekir. Heidegger'e kalırsa "var olan, hiçbir durumda yaşam olduğu olumlamasıyla belirlenemez" (*VZ*, § 10). Nitekim "yaşayan varlık, kendi dışında var olan *(ek-sistante)* özümüzden bir uçurumla ayrılır[43]". Varoluş, ölü-

---

43 Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", *Questions*, c. III, s. 94. Bütün bunlar üzerine D. Franck'ın çalışmasını okuyacağız ("L'être et le vivant", *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001).

me-doğru-varlığından itibaren tanımlandığından varoluş ve yaşam arasındaki bu yarılma yaşam ve ölüm arasında aynı derecede radikal bir yarılmayı da beraberinde getirir ve bu durum yaşamın ölümle nasıl düğümlendiğini, ona nasıl direnebildiğini ya da tersine onun tarafından ele geçirilmeye nasıl müsaade edebildiğini anlamamıza engel olur. Ölümü düşünemediği gibi aynı derecede yaşamı düşünmekte de, yaşamı ölüme mahkûm bir varoluştan itibaren belirlemekte de başarısız olur. Acaba bunun aksi yolu seçmek gerekmez mi diye merak ediyorum; yani ölümü, yaşamın *kendine* verdiği içkin bir imkân olarak, bir tür *kangren,* canlı etin tenin bir nekrozu olarak *yaşamdan itibaren* anlamak gerekmez mi? Kaldı ki bu da yaşamanın *(vivre)* ölmeye *(mourir)* göre, tenin zamansallığa göre, içkinliğin aşkınlığa göre önceliğini tesis etmekle aynı şeydir: Bu kitabın sonunda keşfine çıkacağım, bu yol olacak.

Heidegger'in ontolojisi ikili bir ret üzerine kurulur: *Dasein* adına egoyu hükümsüz kılar (ben cinayeti tezi) ve ölüme-doğru-varlık adına yaşama arkasını döner (tanatoloji tezi). Her iki jest de aynı içkinlik reddinin ispatıdır. Nitekim Heidegger, içkinliği, kapıları ve pencereleri olmayan bir zindana benzetir: Varoluşu aşkınlığında temellenen *Dasein*'dan farklı olarak Descartes ve Husserl'in içkin egosu, dünyaya, başkalarına, Varlık'a vs. hiçbir açıklığı olmayan kendisinin üzerine kıvrılmış bir öznedir. Ölümcül hata: Aşkınlık, bireyselliğimi kurmanın çok ötesinde, kendimi kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığım bireysellikten mahrum etme tehdidinin ağırlığını varoluşumun üzerine koyar. En azından üç sebeple: 1, var olan kendini *dünyaya doğru* aşar *(se transcende)*; kökensel olarak dünyada-varlıktır'dır *(être-au-monde)*; ancak dünya bir referans sistemidir, her şeyin birbirinin yerine geçebildiği, her insanın diğerleriyle eşdeğerde olduğu evrensel bir ekonomidir: Dünyada, bizzat olduğum bu radikal tekilliğe hiçbir yer yoktur. 2, var olan kendini dünyaya ve başkalarına doğru aşarak onlarla özdeşleşir: Çünkü ben her zaman hâlihazırda kendimin dışındayımdır; yalnızca başkasında, başkalarının etkisi altında var olurum ve artık bana geri döneceğim hiçbir yerim yoktur: Böylece aşkınlığım beni geri dönüşü olmayan bir yabancılaşmaya mahkûm eder. 3, var olanın, kendinden

en radikal şekilde kopması ölerek olur: Aşkınlığın nihai anlamı ölüme-doğru-varlık'tır ve yalnızca kendimi ölümüme doğru fırlatarak, kendimi feda ederek ve hiçliğe gömülerek gerçekten kendim, yani *"ego moribundus"* olurum. Heidegger ve halefleri varoluşun sahiciliğini, öznenin özgürlüğünü, arzunun hakikatini bu aşkınlık alanında kurmanın mümkün olduğuna inanmışlardır ve bu teşebbüslerinin başarısızlığa mahkûm olduğunu anlarız.

Şimdi bir zemin değişikliği yaparak, kurtuluşumuzun yolunu başka bir yerde aramanın vakti geldi. Heidegger'in kendisi bize şunu öğretmişti: Var olanın kendine geri gelmesini sağlayan, kendisine yönelttiği çağrıdır. Ancak bu çağrının anlamına dair yanılmıştır; zira bir *Dasein*'ın aşkınlığıyla hiçbir ilgisi yoktur: Çağrı, benim kendimedir; kendime-verilişime aittir. Yalnız, kendine zaten gelmiş olan bir ben, kendine geri gelebilir: Ben'i dünyadaki kaybından kurtaran içkinliğidir. Yalnızca dünyanın ve beni esir alan, beni benden uzaklaştıran tüm aşkın antitelerin gerçekliğini devre dışı bırakarak kendime erişimimi bulabilirim: Beni bu esaretten kurtarabilecek tek şey yaşamımın içkinliğine bir geri dönüştür. Bu şekilde anlaşıldığında, içkinliğin kapalı bir kutuyla ya da bir zindanla artık hiçbir ilgisi kalmaz. Kaldı ki Husserl, öğrencisinin itirazına öncesinde cevap vermiştir: "İçkin veriler, başta göründüğünün aksine, basitçe, sanki bir kutudaymışçasına bilinçte bulunmazlar, daha ziyade bu veriler, her defasında, ben için bir şekilde nesneler meydana getiren 'fenomenler' olarak şekillenirler"[44]. Demek istediği içkin fenomenlerin dünyadaki şeyleri tecrübe etmemizi mümkün kıldıkları ve pürüzsüzlük, soğuk, beyaz duyumlarının benim için masa gibi bir şey meydana getirdiğidir. İki düzlem arasındaki sınır su geçirmez değildir: Aşkın gerçeklik bütünüyle bu içkin verilerden itibaren ve *onların içinde* meydana gelir. Bu fenomenleri, biraz daha ileriye gidip dünyaya her türlü açılışın, nesnenin her türlü kuruluşunun berisinde, kökensel verilişlerinde tarif etmeyi denemek ve egonun kendini kendisine vererek içkinlik alanında nasıl serimlendiğini göstermek gerekir. İçkinliğin iç-

---

[44] Husserl, *L'Idée de la phénoménologie* (1907), 5e leçon, PUF, 1985, s. 96.

'ini, ben böyle anlıyorum: İç- ben'in içinde bir ikametten ziyade bana doğru bir yola, bir geçişe işaret eder. Kendime-verilişim beni kendime taşıyarak hareket halindedir. Yaşamımın hareketliliğiyle birdir ve içerisinde asla kendimden uzaklaşmadan serimlendiğim bu *devinim* özgürlüğüm kaynağı ve her türlü aşkınlığın koşuludur. Yalnız kendisine önceden verilmiş olan bir ego kendini ona vereni alabilir ve ayrıca *kendi* kendisini dünyaya ve başkalarına verebilir, onlara açılabilir, yani Heidegger'in deyimiyle "kendini aşabilir *(se transcender)*". İşte bu nedenle kendime-verilişim beni dünyaya taşıyan aşkınlıktan *daha kökensel*dir. Varoluşumun ritmi ve tarzı, sevgim ve nefretim, yabancılaşmam ve mümkün kurtuluşum, sabah vakti yumurtadan çıkan doğumum ve hayal edilemez bir ufuktaki ölümüm, dünyada başıma gelen her şey, önce, içkin yaşamımın temel fenomenlerinde duyurulup şekil almalıdır. Böyle fenomenlerin betimlemesi radikal bir ben düşüncesinin görevidir: Kitabın son bölümünde işte bu *ego-analizi* geliştirmeye çalışacağım.

En sıkı içkinlik düşünürleri çoğu zaman, bir düzlemden diğerine geçişi, aşkınlığın içkinlikte oluşumunu düşünmeksizin iki düzlemi karşı karşıya getirmekle yetinirler[45]. Bununla birlikte her aşkınlığın kökeninde yer alan X unsurunu anlamaya çalışmalıyız. Onu, kendini kendisine veren bir sınır hattı, yani içkinliğin içindeki bir olay olarak tasavvur etmemiz gerekir. Heidegger, aşkınlığın, kendini varolana doğru fırlatarak "kendisine karşı gelen *(dawider)*" ve "ona bir durak sunan" bir X'e toslayıverdiğini keşfetmiştir[46]. Bu iç karşı-gelme, bu aşkınlık Karşıtı, Varlık'ın kendisinde kök salar: *Dawider (karşı gelen)* Varlık'ın isimlerinden biridir ve işte bu nedenle de aşkınlık felsefesi bir ontolojiye başvurur. Gelgelelim Hei-

---

[45] Yine de Deleuze felsefi vasiyetnamesinde her aşkınlığın sadece bu düzleme has içkinlik akışında meydana geldiğini vurguluyordu. (Deleuze, "L'immanence, une vie", *Philosophie*, n°47, 1995). Böylece bu kurulmayı *(constitution)* anlama ve aşkınlığın oluşumunu içkinlik düzleminin *içerisinde* konumlandırma görevini bize miras bırakmıştır.

[46] Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 22 & § 25. Heidegger, burada, nesnel bilginin imkânını kuran, Kant'ın "aşkınsal nesne = X" dediği şeyin bir yorumunu sunar.

degger aşkınlığın kendisinin nasıl mümkün olduğunu, aşkınlığın, içkinlik düzleminde nasıl tesis edilebildiğini hiç merak etmez. Sonuçta *bu düzlem üzerinde* önceden başka bir *Dawider*'in ortaya çıkması ve egonun, kendi *kendisine* bu bağış *(don)* niteliğindeki durağı hitap etmesi icap eder. Dolayısıyla aşkınlığın maruz kaldığı X nesneninkinden daha radikal bir karşı-gelme *(ob-jection)* olacaktır; yani içkinlikte, tenimin, yaşamımın tam da içinde bana karşı gelecek bir karşı kutbunki. Yaşamımın kendisinde taşıdığı bu Karşıt kimdir? Onu *ölümüm* olarak mı adlandırmak gerekir? Hâlâ Varlık'a mı aittir? Varlık, dünya ya da ölümle hiçbir alakası olmadığında ve onu tüm ontolojik yorumlardan muaf tutmak mümkün olduğunda yalnızca o zaman Heidegger'den öteye bir adım atmış oluruz.

"Varlık en âlâ aşkındır" İşte *Varlık ve Zaman*'ın ana tezlerinden biri (§ 7). Ama demek istediği Varlık'ın bizden uzakta, bir çeşit öte-dünyada tahtında oturduğu değildir: Söz konusu olan aşkınlık var olanın aşkınlığıdır. Var olandan ileri gelir. Öte yandan yöneldiği Varlık'tır. Varlık'a doğru kendini aşar; hedefi, *Dawider*'i, Varlık'tır. Aşkınlığına kapılıp giden var olan her varolanın ötesine geçer, öyle ki buna bizzat kendisinin de olduğu varolan da dahildir. Peki, neden sürekli kendini aşması, Varlık'a doğru kendi ötesine geçmek için kendini kendinden koparması gerekir? Bu da bir tür *kendi* kendinden *kaçma*, Varlık'la özdeşleşip onda kendini unutma değil midir? Elbette -burada- söz konusu olan her zaman benim olan bir varlıktır, *olma tarzım*dır: Ona doğru kendimi aşarak yalnızca kendime doğru kendimin ötesine geçerim. Öte yandan *Varlık ve Zaman*'ın sonunda Heidegger'in, genel olarak varlık meselesini ele almak üzere *Dasein*'ın varlık analizinden çıkmayı talep ettiği zaman sorguladığı tam da varlığın bu "benimkiliğidir *(Jemeinigkeit; mienneté)*" (§ 83). Nitekim takip eden yıllarda da Varlık'ı, varolanlardan farkı itibarıyla düşünmeye çalışacaktır. Varlık olduğu her şeyi aşarak bir Nötr (ne *benim* varlığım, ne de başka bir varolanın varlığı) haline gelir ve nötrlüğü, daha önce de gördüğümüz gibi, var olana aktarılır; böylece var olan ne ben, ne sen, ne bir kimse olan anonim bir Kendi olur. Varlık ve varolan arasındaki *ontolojik fark*ın ortaya ko-

nulmasının bedeli ben ve ben-olmayan arasındaki *egolojik farkın*, ben ve ben-olmayan arasındaki farkın, terk edilmesiyle, yani gitgide daha kati hale gelen ve 30'lu yıllardaki dönüşle de daha da katılaşacak bir ben cinayetiyle ödenir. Öte yandan izlediği yolun örnek teşkil eden bir değeri de vardır: Kendimi "genel olarak" Varlık'a (ya da Başkası'na, "Tanrı"ya, ya da herhangi bir Aşkın'a) adadıkça kendimden daha çok uzaklaşırım, kendi kendimi daha çok unuturum. Heidegger'in ontolojisi bu unutuşun yollarından biridir. Başlıca yeniliği aşkınlığı Varlık meselesine bağlamaktan ibaret olacaktır: Aşkınlıkta egoyu köleleştirmekle ya da yok etmekle, dünyada yanlış yola saptırmakla, onu geri dönülmez şekilde yabancılaştırmakla, ölüme mahkûm etmekle tehdit eden her şey, kaynağını Varlık'a doğru ilk yöneliminde bulur. Ontolojik nötrlük, dünyada-varlık, birlikte-varlık, ölüme-doğru-varlık, aşkınlığın dört vektörü, üzerine ben'in çivilendiği Varlık'ın çarmıhının dört kolu işte bunlardır. Ben'i Varlık'tan ve aşkınlıktan itibaren belirlemeye son vererek ve hatta onu bir "var olan" olarak adlandırmaktan da vazgeçerek ben'i bu çarmıhtan kurtarmamız gerekmektedir. Dolayısıyla onu Varlık'tan ve aşkınlıktan itibaren belirlemeye son verilmeli; ona "var olan" olarak işaret etmekten de vazgeçilmelidir: Ne var olan anlamındaki *existant* kelimesinden gelen ve dışarıdalık imasını taşıyan - "ex", ne *Da*, ne de *Sein;* yalnız ben ismi onun için uygundur ve artık Varlık'a ait değildir: Hatta gerekirse ona artık bir *varım (je suis)* şeklinde bile yaklaşmamak gerekecektir (ya da *sum*'u *(suis)* yalnızca söküme alarak parantez ya da tırnak içinde muhafaza etmek gerekecektir...)

Şimdi başlangıç noktamıza, yani Heidegger'in Descartes'ı, *sum*'u unutarak varım'daki *(je suis)* Varlık meselesini sorgulamayı atlayıp egoya odaklanmakla suçladığında ona (ve onun aracılılığıyla Husserl'e) yönelttiği eleştiriye geri dönelim. Peki, Fransız filozof ona ne karşılık verirdi? Belki cogito'yu telaffuz etmeden önce, "ilk olarak varoluşun ne olduğunu bilmenin ve *düşünmek için olma*nın gerektiğini inkâr etmediğini söylerdi. Ama aynı zamanda bu mefhumların bize var olan hiçbir şeyin bilgisini sağlamadığını ve dolayısıyla

dikkate değer olmadıklarını da eklerdi.[47] Başka bir deyişle, bir "varlık" ya da "varoluş" düşüncesinde egonun tekil gerçekliğinin eksik olduğunu belirtirdi. Heidegger *sum*'a odaklanarak, egoyu kendisinden değil de, varlığından itibaren düşünmeyi isteyerek egonun anlamına ilişkin tamamıyla yanılmıştır. Ben'in içkin çekirdeğinin Varlık'tan kaçtığını, olmadığını, hiçbir şekilde varol-madığını anlamamıştır. Descartes'ı suçlamasına sebep olan ontolojik kayıtsızlık -ontolojik farka kayıtsızlık- *(indifférence ontologique),* Varlık meselesine ilgisizlik, -aslında- bir zayıflığın değil, eşi görülmemiş bir cesaretin ve Varlık'a yabancı bir egonun gizemine doğru bir atılımın göstergesidir. Öte yandan Husserl içkin ben'in dünyayı *ve varlığı* devre dışı bırakarak onlardan kaçtığını, bu ben'in Varlık'ı öncelediğini, kökensel bir "ön-varlığın *(Vorsein)*", kökensel bir yaşamın ve bununla birlikte mutlak surette somut olan bir ben'in söz konusu olduğunu söylerken bu noktaya yaklaşmıştı[48]. Anlaşılamayacak kadar yeni bir düşünceydi bu: Öyle ki ardından gelenlerin çoğu, aksine, Heidegger'in yolunu tutacak ve ben'i ya da özneyi Varlık'ın ufkunda muhafaza edeceklerdi. Mesela Sartre'ın durumu böyledir: Sartre'da, kendi-için *(le pour-soi)* ve kendinde *(l'en-soi)*, aşkınlığıyla insan öznesi ve yoğunluklarıyla şeyler; bunların "her biri genel olarak Varlık'a aittir". Aynı şekilde Merleau-Ponty de keşfettiği ten fenomeninde bir "Varlık unsurunu" görür ve onu, hemen, evrensel bir "dünya tenine" yedirir. Levinas da elbette "Olmaktan Başka Türlü"sünü düşünmeye çalışır, ancak onu, Başkası'na saklar; ben'i ise "Varlık'ın sahibi"nin bencil hazzıyla sınırlar. Tabii -bu listede- son büyük ontolojiyi de unutmamak gerekir; yani tüm özdeşliğin Varlık'ın tek bir çığlığında eriyip gittiği Deleuze'ün ontolojisini.

Felsefelerin yetersiz kaldığı noktada "yaşamanın tarifi olmayan zulmüne katlanmak ve varlığa malik olmamak da şaire düşer. Nitekim Artaud için Varlık ölümcül bir tehdit, "bir tür ölüm fermanıdır" ve *Varlık'ın çarmıhı* yaşamın akışına engel koyup onu bloke etmektedir. Artaud ise bizi, Varlık'ın be-

---

[47] Descartes, *Principes de philosophie*, I, § 10.

[48] Husserl, *Husserliana*, c. XV, s. 583-587

risinde yaşamı ve "bu yaşamın bağrında da, olmayı kaldıramayan", Varlık'ın *art ayağı*[49] olmayı kabul etmeyen, asli bir ben-beden'i düşünmeye çağırır. Bu düzleme ulaşmak ve "hakiki beni(-ni) serbest bırakmak" için de deliliği tecrübe etmesi gerekecektir. Böylelikle kendi adına yeniden imza atabilecek, kendine yeniden bir beden yapabilecek, tecrübesini yeniden yazıya dökebilecektir[50]. Peki, kendi kavramlarımızla, yani felsefenin Yunanlardan beri Varlık'a çivilenmiş ve ben'e sırtını dönmüş kavramlarıyla egonun hakikatine erişimini sağlayan bu yola nasıl angaje olabiliriz? Bunun için başka bir disipline, deliliğin kıyısına yaklaşmış, "sayesinde insanın insan olduğuna inandığı deliliği" düşünmeye çalışmış olan tek disipline başvurmamız gerekmez mi? Şimdi psikanalize dönmek istiyorum: Ego muammasını ele almamıza, "ben" olmaya dair yenilmez kesinliğin nereden geldiğini anlamamıza belki herhangi bir felsefeden daha çok psikanaliz olanak verecektir; tabii, ben cinayeti çağının önyargılarına teslim olma ve ben'i sade bir yansımaya, boş bir aynanın yüzeyindeki parıltılı bir tuzağa indirgemenin tahrikine kapılma riskini de beraberinde taşıyarak.

---

49 Yazar bir kelime oyunu yaparak "suppôt de Satan" ifadesinde geçen Satan'ın, yani Şeytan'ın yerine "le suppôt de l'Être (Varlık)" ifadesini kullanmıştır (ç.n.).

50 Yakında Artaud'nun düşüncesini ele alacağım bir kitapta bu noktaya geri geleceğim. Bkz. J. Rogozinski, *Michel Henry, l'épreuve de la vie* adlı derlemede (Ed. du Cerf, 2000) "Sans Je sans lieu: la vie sans être d'Antonin Artaud", Éd. du Cerf, 2000.

"Ben Kendini Bir Aynada Gören Bir Ölüyüm" ya da Lacan'ın Öznesi

Ressam Furtenagel'e atfedilen bir 16. yüzyıl tablosu bize bir karı kocayı, Burgkmair çiftini sunar. Kadın, elinde, üzerinde "Kendini bil" yazısı bulunan bir ayna tutmaktadır[1]. Bununla birlikte aynada yansımalarını değil, daha ziyade kurukafalarını görürüz. Şu ayrıntı da olmasa aslında dikkatimizi neredeyse hiç çekmeyecek klasik bir "vanitas" alegorisi: Onlardan beklediğimiz gibi ölümlerinin simgesinin büyüsüne kapılarak yansımalarına bakmak yerine, karakterler bize bakmaktadırlar. İnceden inceye kurulmuş bir göz aldatmacasına göre bu yaşayan ölülerin bakışı tarafından yakalanan ve dolaylı olarak karşı konulamaz şekilde aynaya yönlendirilen bizim bakışımızdır. Öyle ki izleyicilerin ve karakterlerin, yaşayanların ve ölülerin, kanlı canlı yüzlerin ve iskeletlerin, tablonun ve aynanın baş döndürücü şekilde yer değiştirdiği acayip bir değiştokuşla şimdi onların yerine biz kendi ölümümüzü düşünürüz. Ressamın bize burada gösterdiğini, zamanımızın en cesur yazılarından biri de göz ardı etmemiştir: "Öyleyse ölüyüm" diye yazmıştı Jean Genet; "aynada iskeletini gören bir ölüyüm". Aynı vizyonla neredeyse hiç değişikliğe uğramamış şekilde Freudcu keşfin tarihöncesinde de karşılaşırız. Breuer'in hastası, Anna O. belirli bir odaya girer girmez bayılıyordu. Nihayetinde hipnoz gizemin anahtarını verecektir: Odaya ilk kez girerken "kapının karşısındaki aynada solgun bir yüzü fark etmişti, bu yüz kendi yüzü değil, bir kurukafadaki babasının yüzüydü"[2]. Ressam, kendini ölü

---

[1] J. Baltrusaitis'in *Le Miroir* adlı kitabında yer alan tablo (Ed. du Seuil, 1978, s. 76). Başkalarının yanı sıra Holbein'in *Elçiler*'iyle karşılaştırmak da ilginç olabilir.

[2] Bkz. *Breuer et Freud, Etudes sur l'hystérie* (1895), PUF, 1956, s. 27

olarak görmenin imkânsız tecrübesini resmetmeye çalışırken histerik de kendi kadavra yüzünü tanımamakta (ya da tanımayı reddetmekte) ve ölüm kaygısını, onu bir başkasına yansıtarak, imgesinin yerine babasının imgesini koyarak yadsımaktadır. Bununla birlikte Burgkmair çifti, bu sıkıntılı durumla Anna'dan daha fazla başa çıkabiliyor değildir; zira gözlerini izleyiciye doğru çevirerek bir şekilde kendi ölüm kartlarını ona atıp elden çıkarmaya çalışmaktadırlar. Neyse ki ressam, hilelerini resimsel bir kurguda sergileyerek meydana çıkaracak ve böylelikle etkisiz hale getirecektir.

Kendimizi ölü olarak nasıl görebiliriz ya da öldüğümüzü nasıl söyleyebiliriz? Dile getirdiğimiz anda bir cesette çürüyüp gitmediğimiz "Öldüm" gibi dile gelmez bir sözü nasıl telaffuz edebiliriz? Aynadaki gizeminin karşısına hangi gözü pek Oedipus çıkabilir ve orada körleşmeden kendini ölümcül hakikatinde tanımayı başarabilir? Lacan ilk seminerlerinden birinde ben'in imgesel bir yanılsamaya dayandığını göstermeye çalışmakta ve ben ile ölümü birbirine bağlayan temel ilişki üzerinde durmaktadır. Poe'nun hikâyesine de bu bağlamda başvurur: Valdemar'ın hikâyesi yaşamın hakikatini, "yalnızca ölmeyi düşünen[3]" bir yaşamın ölüme teslimiyetini önümüze serecektir. Böylece Heidegger'de ve çağdaş düşünürlerin çoğunda tespit ettiğimiz paradoksu Lacan'da da buluruz: Zira Lacan da "öldüm" ifadesini Ben'in *(Je)* ölümünün beyanıyla, ben'in bertaraf edilişiyle ilişkilendirmektedir. Orijinalliğini meydana getiren ve onu başka ben katillerinden ayıran ise ben olma yanılsamasının kaynağını araması ve onu Burgkmair çiftinin uğursuz yansımalarını gösterdikleri yerde, yani aynada bulduğuna inanmasıdır. Yaşamımızın ilk zamanlarında her birimizin yanıltıcı bir ben olma bilincine eriştiği yer orasıdır. Lacan, analisti de analiz edilene tutulan bir ayna olarak tanımlar, ama "canlı bir ayna" değil, "boş bir ayna", "hiçbir şeyin yansıtılmadığı bir yüzeyi gösteren, donuk bir

---

3 Lacan, *Séminaire,* c. II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, s. 270-272 (seminerlere S harfiyle işaret edilecek) ve *Ecrits,* Ed. du Seuil, 1966, s. 486. Lacan'ın Valdemar'a referanslarıyla ilgili bkz. J. Rogozinski, *Faire Part,* s. 49-50.

ayna"[4]. Aynı şekilde psikanalitik tedavinin "ölümün öznelleştirilmesinden" (E. s. 348) müteşekkil olduğunu savunması dolayısıyla bu yansıtmayan aynanın boşluğunu ölümün boşluğuyla özdeşleştirmekte hiçbir yanlışlık olmaz. O zaman Furtenagel'in tablosu da bir psikanaliz alegorisi olacaktır... "*Wo Es war, soll Ich werden*[5]" -Lacan'ın sürekli yeniden tercüme edip yorumladığı Freud'un bu cümlesi şöyle de anlaşılabilir: "Evet, onun olduğu yere Ben *(Je)* böyle gelirim: Öyleyse öldüğümü kim biliyordu?" (E, s. 802) Böylece psikanaliz Valdemar'ın yasasına tabi olur. Peki, "*soll Ich werden*" ve Freudcu *ben olma* buyruğu, yalnızca bu şekilde mi anlaşılabilir? Lacan'ın düşüncesinde, ölümün aynı anda heryerdeliği nereden gelir? Hangi hakla ben'i sade bir yanılsamaya indirger? Bu ben cinayeti, daha önce Heidegger'de de gördüğümüz gibi başarısızlığa mahkûm değil midir? Ego, elenmesi imkânsız bir kalıntı olarak, Lacancı psikanalize musallat olmak üzere geri gelen bir hayalet olarak Lacan'ın düşüncesine geri dönüş yapmayacak mıdır?

Ölüm Aynası (Mouroir) evresi[6]

Buradan Lacan'ın çalışmasının hareket noktasına, yani meşhur *ayna evresi* teorisine geri gelmemiz gerekir. Zira Ben'in bir serap, imgeselin bir tuzağı olduğunu Lacan burada ifade eder: Dolayısıyla bu teori Lacancı ben cinayetinin kalbindedir. Öte yandan Lacan'ın kişisel bir keşfi söz konusu değildir; onu (haber vermeden) psikolog Henri Wallon'dan ödünç almıştır. Wallon, insan yavrusunun aynı yaştaki maymundan ya da başka hayvanlardan farklı olarak yaşamının altıncı ayından itibaren kendini aynada tanıyabildiğini ve bunun da bedeninin imgesini inşa etmesinde ona yardımcı ol-

---

[4] Lacan, *Ecrits*, s. 188 (bundanböyle E harfiyle belirtilecek).

[5] "Là où était le ça, je dois advenir" (ya da "le moi doit advenir"): Bu ifade 31. Konferansın sonunda, 1932 tarihli *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*'de yer almaktadır.

[6] Burada Rogozinski ayna evresinde *(le stade du miroir)* geçen *miroir* (ayna) ile ölüm anlamındaki *mort* arasında kelime oyunu yapıyor. Öte yandan meydana getirdiği *mouroir* kelimesi düşkünler evi, ölümcül hastaların bakım evi anlamında Fransızcada zaten mevcut (ç.n.).

duğunu kaydetmiştir. Lacan da bu ampirik gözleme el koyarak onu "insan dünyasının ontolojik bir yapısının" mertebesine yükseltir: Buradan çocuğun *kendini* aynadaki imgesiyle *özdeşleştirdiği* sonucuna varır ve bu özdeşleşmede, ben'in kaynağını, "*ben*in *(je)* hızla ilk formunu aldığı" (E, s. 93) matrisi tespit eder. *Kökensel* bir özdeşleşme söz konusudur: Hayati nitelik taşıyan ayna tecrübesi öncesinde, ne ben vardır, ne de birlik arz eden bir beden imgesi vardır. Çocuk kendini daha ziyade parçalanmış bir beden olarak kavrar. Bu primitif parçalanmanın üstesinden gelmem ise ancak kendimi bir imgeyle özdeşleştirerek mümkün olur -işte bu nedenle ben imgeseldir- ve yalnızca bu dışsal imgenin aracılığıyla ben olurum. Ne de olsa aynada keşfettiğim bu yansıma, elbette, *benim* imgemdir, ama öyle ki dışarıdan bana *bir başkasının* imgesi olarak görünmektedir ve bu anlamda "ego her zaman bir alter egodur" (S, II, s. 370): Kendimi bu imgeyle özdeşleştirmemle özdeşleştiğim bu başkasıdır; o kadar ki asla bizzat kendim olamayacağımdır. Zira bu suret *(ce double)*, bu gerçekten ben olmadan ben olan, hem yabancı, hem de tanıdık "başkası" beni benden ebediyen ayırır. Böylece beni özünde meydana getiren şey, bir başkasına, bir Efendi'ye içten teslimiyet tecrübesindeki "yabancılaştırıcı özdeşleşmeler serisidir" (E. s. 417). Söz konusu yabancılaşma ise radikal bir *yanlış anlama*dan ibarettir; çünkü *kendimi* bu başkasının imgesinde tanıdığıma inanırım. Bilindiği gibi Narcissus mitinde Narcissus'un kendi yansımasının büyüsüne kapılması onu ölüme sürükler ve Lacan da aynayla narsistik ilişkimizin aynı anda hem öldürücü, hem de intihara sürükleyici karakterine işaret etmekten geri kalmaz: "dolayısıyla burada özünde yabancılaşmış ilk Ben *(le Moi primordial)* ile özünde intihar niteliği taşıyan ilk feda birbirine bağlıdır: Yani deliliğin temel yapısı (...) sayesinde insanın insan olduğuna inandığı bu deliliğin" (E, s. 187). Ben delidir ve ben'e inanmak, ben olduğuma inanmak bir deliliktir... Bir başkasıyla olan her ilişki ben'in bizatihi kendi imgesiyle ölümcül ilişkisine dayanmaktadır zira aynada benimle yüz yüze gelen bu suret kendimden daha fazla ben'dir: Onu, beni sürekli saf dışı bırakmaya ve yok etmeye çalışan bir rakip olarak yakalarım. Böylece başkalarıyla ilişkilerim her za-

man bu delice ölümüne mücadelenin izini taşıyacaktır. Lacan da buradan hareketle psikanalizi radikal bir ben cinayetine angaje eder.

Ayna evresi teorisinin -en azından kısmen- doğru olduğunu, ancak Lacan'ın polemik yaratma amaçlı yorumlarıyla tahrif edildiğini göstermek istiyorum. Zira Lacan'ın 50'li yılların başında giriştiği *Freud'a geri dönüşte* önemli bir rol oynamaktadır. Lacan, Freudcu teoriyi yeniden ben'e odaklayarak reforme ettiklerini iddia edenlere ve "nevrozlunun zayıf ben'ini", sosyal gerçekliğe uyum sağlasın diye "güçlendirmeyi" önerenlere karşı ben ile bilinçdışının "gerçek öznesi" arasındaki sınırda ısrar eder. Mesele bu "dış odaklı" özneyi yeniden gerçekliğe adapte etmek değil, daha ziyade "arzusunu tanıyıp adlandırmasını" ve böylece imgeselin seraplarının ötesinde, "gerçek başkalarıyla ilişkiye girmesini" sağlamaktır. Şunu net olarak söyleyelim: Bu sözde Freud'a geri dönüş bizi ondan daha da uzaklaştırmaktadır. Psikanalizin kurucusu, Lacan'ın ona cömertçe atfettiği, özne ve ben ayrımını neredeyse hiç bilmediği gibi ben'i de tamamıyla başka bir şekilde kavrıyordu. Ona göre, bir tek narsistik boyutuna indirgenmesinin ötesinde, ben, dış dünyaya erişimimizi sağlayan ve üzerinde eylememize olanak veren psişik aygıttır. *"Soll Ich werden"* buyruğu bu bakış açısına dahildir: psikanalizin görevi, "ben'i kuvvetlendirmek", onu üst-ben *(surmoi)*'den bağımsız kılıp algı alanını genişletmek ve organizasyonunu sağlamlaştırmaktır; öyle ki ben, id'in yeni parçalarını bu şekilde kendine mal edebilecektir[7]. Bununla birlikte görüş ayrılıklarına rağmen Viyanalı hoca ile Fransız öğrencisi Descartes'ın mirasını reddetme konusunda birbiriyle uyuşmaktadırlar. Onlar için egonun varoluşu "başka hiçbir şeye dayanmayan" kökensel bir hakikat değil, daha ziyade bir özdeşleşme faaliyetleri serisinin sonucudur yalnızca. Dolayısıyla ister istemez id, Başkası gibi daha kökensel katmanlara tabi kalacaktır. Lacan ayna evresini ortaya koyarken bunu da açıkça kaydetmektedir: psikanalizin ben kavrayışı "doğrudan *Cogito*'dan kaynaklanan her felsefeye karşı koyar" (E, s. 93). Ya Descartes, ya

---

[7] Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), Gallimard, 1995, s. 110.

Freud: Ya kökensel ego olumlaması ya da egonun başka bir katmadan türemesi, alternatifler bunlardır.

Öte yandan Descartes bu tür itirazlara önceden cevap vermiştir. Lacan ben'e inancın bir delilik olduğunu iddia ederken "hiç var olmadığım yönünde beni ikna etmeye çalışan" Büyük Aldatıcı *(Grand Trompeur)* tartışmasını kendi tarzında yeniden ele almaktadır. Kartezyen aldatıcının yerini bundan böyle ayna alır: Aynı yalanlamaya uğrayan yeni bir Kötü Cin versiyonu: *"si me fallit, Ego sum"* bu Başkası'nın, beni, kendim olduğuma inandırarak beni aldatabilmesi için olmam *(que je sois)* gerekir. Ayna teorisinin kör noktası olarak Lacan'ın sormak istemediği soru şöyledir: Kendi imgesinde kendini tanıyabilmesi ve kendini orada ben olarak tanıyabilmesi için bu anonim gören *(voyant) kim* olmalıdır? Ben değilse, özdeşleşmenin kurduğu varsayılandan daha kökensel bir ben değilse, o zaman bu yansımayla özdeşleşen kimdir? Her şeye rağmen psikolojik ben'e, aşağı yukarı topluma adapte olan dünya-içinde-ben'e *(moi-dans-le-monde)* indirgenemez bir egodur: Nitelikleri, bastırılmış psişik temsilleri, bir Başkası'yla ya da nesnelerle ön ilişkisi olmayan bir Ben *(Je)*. Böylece ayna evresi teorisi, yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeden kaynaklanmayacak bir ilk ego *(ego primordial)* imkânını açık bırakmaktadır. Zira ben olmanın birçok yolu vardır. Lacan da bunu muhakkak ki biliyordu. Nitekim ilk seminerlerinde bilinçdışının öznesini bir Ben *(Je)*, ben *(moi)* olmayan bir Ben *(Je)* olarak sunar (S, II, s. 59-60). Analizin sonunda ben *(je)* diyerek söz alacak olan da önceden anonim ve dilsiz olan bu öznedir: Ben *(Je)* sessiz bir öznenin olduğu yere gelip kendini adlandırmalıdır. Bu özne nihayetinde ben demeyi başaracaksa o zaman başından beri bu imkânın zaten kendisine ait olması gerekmez midir? Bu öznenin her zaman hâlihazırda ben *(moi)* olması gerekmez midir? Ben'in *(Je)*, tedavi sonrasında yeniden ortaya çıkıp kendini adlandırabilmesi için onu bir şekilde *öncelemiş* olması gerekmez midir? Heidegger'in "her zaman bana ait" *Dasein*'ı gibi, özne-ben *(le je-sujet)* ben *(moi)* değildir; ancak *ben'den (moi) başka bir şey de değildir*. Lacan'ın kabul etmeyi reddettiği tam olarak budur, yani kökensel bir ego olumlaması. Özne ve ben arasındaki her türlü karışıklığı ön-

lemek için geriye tek bir çözüm yolu kalır: Ben'e yapılan tüm referansları feshetmek, bilinçdışının öznesini bir ben *(je)* olarak adlandırmaya son vermek. Bundan böyle onu "başsız bir özne, artık egosu olmayan bir özne[8]", artık kimse olmayan engelli bir özne, bir X, boş bir yer, "öznesiz bir özneleşme"[9] olarak tanımlayacaktır. İşte otuz yıl sonra Lacan, kendini Heidegger'le aynı yolda bulur: Ben cinayetinin çıkardığı zorluklardan kaçarken onu daha da radikalleştirmekte ve giderek derinleşen bir çıkmaza gömülmektedir.

Ayna evresi düşüncesine kök salmış pek çok zorluk vardır. Lacan, ben'i meydana getirme gücünü görme yetisine verir. Ben'in temel özelliği olarak *aşkınlık*'ını belirleyen kendi kendini görme imkânıdır -zira her zaman benim dışımda, her zaman benim ötemde duran bir imgeyle kendimi özdeşleştirerek ben *(je)* ben *(moi)* olurum. Lacan bebeğin, kendi yansımasını gördüğünde daldığı büyülenmiş tefekkür halini "sonu gelmez bir kendi-dışındalık *(extase)*"olarak nitelendirir. Nitekim tüm duyularımız arasında görme, bizi kendimizden en çok uzaklaştırandır; bizi kendimizden öteye, dünyanın uzak ufuklarına fırlatır. İşte bu nedenle Platon'dan beri Batı felsefesine hâkim olan bilginin "kendi-dışında" olarak kavranışı görmeye böylesine ayrıcalık tanımış olacaktır ve Lacan da, içerisinde ayna paradigmasının önemli bir rol oynadığı bu seküler geleneğe dahildir. Görmeyi temsil etmenin en azından iki yolu vardır: Klasik tarzda, kendisine dışarıdan gelip görmesini sağlayan bir ışığın alımlayıcısı bir göz olarak; ya da modern optikte, görünürü tüm yönleriyle yakalamak için dünyaya sıçrayıp onu tarayan, dikkatlice inceleyen bir bakış olarak. Benden kaynaklanmadan bana verili olsun ya da bana geri gelmeden benden ileri gelsin, her iki durumda da görme, kaynağı ve varış yeri arasındaki bir yarıkla, yani aşkınlığıyla karakterize edilir. Artık bildiğimiz gibi aşkınlığın mantığı, bireyleşmenin imkânını kurmaktan öte, egonun tekilliğini, dünyanın genel ekonomisinde çözmeye, egoyu yabancılaş-

---

[8] S, II, s. 200. Ayrıca daha sonra bir "asefal öznelleşme"den söz edecektir. Bu da arkadaşı Bataille'a ve *L'Acéphale* adlı dergiye bağlı gizli cemiyete hafiften bir övgü olmasın sakın?

[9] S, XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), s. 167.

tırmaya ve ölümünün hiçliğine sürükleyerek onu yok etmeye meyillidir. Bu noktada Lacancı teori bir istisna teşkil etmez. Elbette Heidegger'den farklı olarak artık önceden var olan bir özneyi, kendini dünyaya doğru fırlatarak kendi kendisini aşan bir *Dasein*'ı varsaymaz. Varsaydığı daha ziyade Başkası'ndan gelerek üzerine bir beden formu ve bir ben görüntüsü damgalamak için görene doğru yönelen aşkın bir imgedir. Dolayısıyla artık var olanın özgürlüğü üzerinde durulmaz. Lacan öfkeyle "özgürlük? Bu kelimeyi asla kullanmam!" der. Bundan böyle vurgulanan daha ziyade öznenin ya da ben'in aşırı edilgenliği, Başkası'nın farklı figürlerine teslimiyeti ve üstesinden gelinemeyen, kökensel yabancılaşmasıdır. Ben, her şeyi imgesinden alır -ve her şeyden önce de yanıltıcı bir *ben* olma imkânını: Peki, kendini bundan nasıl kurtarabilir?

Eğer imge böyle bir güçle donatılmışsa, eğer ben'i *yoktan* var edebiliyorsa ve onu ebedi olarak esir alabiliyorsa bu, ayna öncesinde, ben ya da birlik halindeki bir bedenden ziyade, yalnızca parçalanmış bir beden karmaşasının olmasındandır. Lacan'ın yaklaşımı bütünüyle bir çift varsayıma dayanır: a) bu parçalanmış beden, imgenin aşkın dışsallığından geçmeden *kendi başına* bütünleşemez, kendine bir bir-beden, bir bütünsel beden formunu veremez; b) *kendisinden* ben çekirdeğini meydana getiremez. Eğer bu mümkün olsaydı, eğer ilk beden kendi başına *benim* bedenim olarak kurulabilseydi o zaman ben'in ayna öncesinde var olduğunu kabul etmek gerekecekti ve artık imgeselin bir illüzyonu olarak düşünülemeyecekti. Ne var ki bu hipotezin sözü bile geçmez. Zira Lacan ben'in, hiçbir Başkası'na bağımlı olmadan, içkin tarzda kendini kendisine verdiğini tahayyül bile edemiyordu. Sonuçta ben'in, aşkınlık düzleminde ve görme yetisinin ufkunda özdeşleşmeyle kurulduğunu ortaya koyarak onu geri dönüşü olmayan bir yabancılaşmaya mahkûm etmiştir. Böylelikle ayna tecrübesi en derinden bir kölelik tecrübesi olacaktır ve "ben, öznenin bir başkasında bulduğu, öte yandan kendisinin tam kalbinde efendi olarak işlev gören efendidir"[10]. Bana imge nakli yapan bu Efendi de kimdir? Aynada beni korkudan buz

---

[10] S, III, *Les Psychoses* (1955-1956), s. 107.

kestiren ve bana kayıtsız şartsız bir itaati dayatan ne görürüm? Büyücülerin ruh çağırdıkları aynalara benzeyen Lacancı *spekulum* yansımalarının ışıltıları altında saklanan sırıtışı birdenbire karşımıza çıkarır: "(Öznenin) speküler imge formu altında gördüğü efendinin imgesi onda ölümün imgesiyle birbirine karışır. İnsan mutlak efendinin huzurunda olabilir. Söz konusu imgeye tabi olduğu kadarıyla aslen oradadır da[11]." Bu ayna bir *ölüm aynasıdır*: Orada kendimi bizzat kendi ölümüne dair tefekküre dalan bir hayalet olarak görürüm. Burgkmair çiftinin aynasının yansıttığı kurukafalar ya da Anna. O.'nun gözlerinin önünde, birden aynada şekilleniveren soluk kafatası insan tecrübesindeki patolojik bir sapmayı ortaya koymaz, daha ziyade tecrübedeki dile gelmez hakikatini açığa çıkarır. Ölümümün imgesi elbette benim imgemdir, bendir. Böylece ben, kendini, "ölümün en yakın, en derinden belirişi" olarak, "sayesinde ölümün mevcut kılındığı aralık" olarak sunar (S, II, s. 245). Artık "öldüm" demek de yetmez, çünkü *ben* aslında *ölümüm (je suis la mort).*

Ben cinayeti yokuşunda daha da ileriye gitmek güçtür. Peki, Lacan imgemi yüzü olmayan ölümle hangi hakla özdeşleştirmektedir? Hangi mucizeyle kendimizi ölü olarak görmeyi başarabiliriz? Görmenin aşkınlığı, kendi gecesinde kendini feshettiği görünmez sınıra nasıl katılır? Burada kendi-kendini-görme ile -kendi-kendini-görmenin- bakışın kendi-dışında-olması ile ilişkisinin daha eksiksiz bir analizini ortaya koymak gerekir. Zira Lacan, Kartezyen cogito'yu eleştirirken onu kendini görürken görme *yanılsamas*ına, yani *bakış*ın kaybolduğu narsistik yanılsamaya asimile etmektedir: Eğer aynada gözlerimi görebiliyorsam kendi bakışımı asla yakalayamayacağımdır. Ne de olsa yakalanması güç olan ve giderek ortadan kaybolan bu bakış her daim görüş alanının ötesine kaçmaktadır. Görünen göz ve gören bakış arasındaki bu bölünme kendimi, kendimi görürken görmemi engeller. Böylece ayna kırılıverir. Sanki Lacan'a, kendine daha yakın, bedene daha içkin bir öz-algıya doğru -ki bu da yalnızca dokunsal

---

[11] S, I, *Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954), s. 179. Ölümün bu şekilde *Mutlak Efendi* olarak belirlenimini Lacan Hegel'den ödünç almaktadır.

olabilir-, görmenin berisine geri gitmek bir an için cazip gelir: "*Isınmaya ısınıyorum* bu da beden olarak bedene bir referanstır; söz konusu durumda, bendeki herhangi bir noktadan itibaren yayılan ve beni beden olarak lokalize eden sıcaklık duyumu beni alt etmektedir. Oysa *kendimi görürken görürüm*'de benzer şekilde görme duyusuyla alt edilmem asla duyulur değildir. Dahası fenomenologlar *dışarıda* gördüğümün gayet açık olduğunu, algının bende olmadığını (...) dile getirebilmişlerdir (...). Bununla birlikte dünyayı, *kendimi görürken görürüm*'ün içkinliğine bağlı görünen bir algıda yakalarım" (S, XI, s. 76). Fenomenolojiye yapılan (bir kereliğine övgü dolu) bu referans, Lacan'ı, cogito'yu Merleau-Ponty'in dokunsal kesişme *(chiasme tactile)* olarak adlandırdığı kendine-dokunurken-dokunma *(se-toucher-touchant)* tecrübesine yerleştirmeye götürebilirdi. Ancak bu yolu seçmez: Kendini-görürken-görme *(se-voir-voyant)*'nin yanıltıcı "içkinliğinin" karşısına *daha kökensel* bir içkinliğin yerine, beni her yönden kuşatan ve bizatihi kendi görüşümü önceleyen Başkası'nın bakışının aşkınlığını koyar (S, XI, s. 69). Lacancı optik Başkası'nın alanına doğru, daha radikal ve daha yabancı bir aşkınlığa doğru hareket eder. Bunu yeniden gözlemleme fırsatımız olacak: Bu şekilde Başkası'na doğru, hep daha fazla aşkınlığa doğru kayma, Lacan'ın ben ya da özne anlayışını etkileyen zorluklara her defasında getirdiği cevaptır.

Benim görüşümden böylece Başkası'nın bakışına kayarak kendini-görürken-görme eleştirisinden sonuç çıkarmaktan kaçınır. Nitekim göz ve bakış ayrımı varsayımı, kelimenin tam anlamıyla, ayna evresi teorisini mahvetme eğilimindedir. Bu feri kaçmış gözlerde, aynaya sabitlediğim bu soğuk, camdan bilyelerde, bakışımın kaçamak parıltısını asla yakalayamayacağımdır. Bu noktada Lacan'ın tablo için söylediğini aynaya uygulamak gerekir: Görmenin ana odağı "ancak namevcut olabilir ve yerini ancak bir delik alabilir", yani "ardında bakışın olduğu" gözbebeğinin kara deliği (S, XI, s. 100). Eğer kendimi, görürken göremiyorsam bundan hiçbir zaman *kendimi* görmediğim, yansımamda bizzat olduğum canlı benliğin ışıdığı gören olarak gücümü değil, yalnızca dünyadaki şeyler arasında bir şey olarak görünür beden figürümü algıladığım

sonucuna varmamız gerekir. Aynasal özdeşleşmenin imkânsız olduğu ortaya çıkar: Zira silik bakışla tam ortasından delinmiş olarak yalnızca kısmi ve bölünmüş bir ben, yani bir delik-ben *(moi-trou)* meydana getirebilir. Aynada gördüğüm benim olsun, ya da bir başkasının olsun, bu bakıştan yoksun göz, daima kör bir göz, ölü bir göz, bir ölünün gözü olarak kalacaktır. Eğer aynasal imge beni Mutlak Efendi'ye havale ediyorsa bu, yansımamı taşlaştıran göz ve bakış ayrımının, yansımamın yerine, ölümümün imgesinin belirmesine yol açmasından dolayıdır ne var ki bu sadece bir imgedir ve kendimi bir tek *sanki* ölüymüşüm gibi görebilirim. Kimse kendini gerçekten ölü olarak göremez: Ne de olsa bir kadavra artık hiçbir şey göremez ve elbette artık kendini de göremez. Ayrıca Anna ve Burgkmair çiftinin seyre daldıkları bizatihi kendi ölümleri değil, daha ziyade tablodaki soluk renkli bir leke ve aynanın yüzeyinde parıldayan solgun bir yansımadır. Aynasal özdeşleşme teorisi, nihayetinde ikili bir çıkmaza varır: Kendini görürken, yani yaşarken görmek imkânsızdır; kendini ölü olarak görmek de aynı şekilde imkânsızdır. Yine de *kendimi* görürüm; sanki bakışımı yakalamayı başarmışım gibi, bu kör yüzde, kendimi tanırım... Kendimi yansımamla özdeşleştirebilmem, ona bana ait olma, ben olma özelliğini aktarabilmem için kendi kendimle önceden özdeşleşmiş olmam gerekir. Onda bedenimin imgesini tanıyabilmem için bu bedende *mesken* tutmam, onu hâlihazırda *benim bedenim* olarak yaşamam gerekir. Buna karşılık klinik tecrübe bize bu ilk kendiyle-özdeşleşme, bu tensel ikamet meydana gelmediğinde ne olduğunu öğretir: Tenden bedenini kendisine ait olarak tecrübe edemeyen psikozlu ya da otistik birey yansımasında kendini tanıyamaz ve ona aynada gözlerini dikerek bakan bilinmez Şeyden ötürü kaygılanır. Bizatihi kendi bakışının kendisinden kaçması dolayısıyla da bir başkasının bakışında bu başkasında yaşayan canlı bakışı tanımayı başaramaz: Bir şizofren "başkasını görmek yerine sadece gözlerinin yüzeyini görüyorum" diye beyan eder ve diğer hastalar "ortadaki kara delik nedeniyle" ya da ölüm gözlerde -kendilerine- dik dik baktığından[12] başkalarıyla göz temasından kaçınırlar. La-

[12] Bkz. Fr. Tustin, *Autisme et psychose chez l'enfant*, Ed. du Seuil, 1982, s. 29

can'ın tezi deliliğin bu sınır tecrübesine mükemmel şekilde uymaktadır. Peki, ortak tecrübemizle de bağdaşır mı? Aynanın tam ortasında keşfettiğine inandığı bu Medusa yüzünün gizliden gizliye yansımamıza musallat olduğu doğru mudur?

Şunu söylemeye cesaretimiz olsun: Her sayfasında Lacan'ın dehasını gösteren bu göz alıcı analizler yanlıştır. "Büyülenme", "güçsüzlük", "felç", "dehşet" gibi terimleri ben'in, imgesi tarafından hipnotik yakalanışı tarif etmek için kullanır. Parçalanmış beden, bir tek, aynadan ona dik dik bakan korkutucu bakışın kendisini afallatmasına müsaade ederek bu kaosvari dağılmışlık halinden çıkmayı umabilir... Bu teoriyi çocuğun ya da parçalanmış imgelerini yeniden yapılandırmaya çalışan, terapi sürecindeki psikozluların fiili tecrübesiyle karşılaştıralım: Arada kaygı baş gösterse de aynaya, dehşet içindeki bir teslimiyetle değil, bilakis yoğun bir devindirici keşif faaliyeti ve neşeli poz, jest, ritim, mekansal perspektif denemeleriyle yaklaşırlar. Böylece Wallon'un betimlediği "normal" çocuklar ayna karşısında jestleri tekrarlamaya uğraşır, görüntüleriyle oynar, ona dokunup sarılırlar vs. Aynı şekilde, önceden aynadan kaçınan dört yaşında psikozlu küçük bir kız analiz sürecinde giderek bedenin görüntüsünü kabullenir; aynanın karşısında jestler yapar, yer değiştirir, görüntüsünü analistinkiyle karşılaştırmaya çalışır[13]. Lacan'ın düşüncesinde eksik kalan nokta, her şeyden önce, imgeyi tanıma ve onunla özdeşleşme sürecini destekleyen söz konusu bedensel *hareket* boyutudur. Kısmi ya da tam olsun, hâlâ parçalanmış halde ya da çoktan birlik haline gelmiş olsun, aynada narsistçe seyrine dalınmış ya da imleyenle *(signifiant)* simgesel olarak yapılandırılmış olsun Lacancı beden, her zaman hareketsizdir, sanki bir *ölüm fermanıyla* kaskatı, buz kesilmiş haldedir.

("kara delik" olarak gözbebeğine ilişkin), s. 45-46 (bir canavar-nesne inşası ve ölümün gözleri üzerine), vs. Bu kitabın son bölümünde bu musallat oluşun kaynağının yerini tespit etmeye çalışacağım.

[13] Bkz. A. Cordié, *Un enfant psychotique*, Seuil, 1993, s. 165-169. Psikozlulara bedenlerinin imgesindeki fayları tespit etmede ve onu yeniden yapılandırmada yardım etmek için aynanın tedavide kullanımı üzerine G. Pankow'un *L'Homme et sa psychose* adlı zengin çalışmasını okuyacağız (Aubier-Montaigne, 1969).

Öte yandan Freud'un pozisyonu ise bambaşkaydı; zira Freud, bedenin özdevinimi ve "devindirici deşarjlar" üzerinde, ben'in oluşumunda rol oynayan dokunsal izlenimlerin önemi üzerinde durmaktaydı. Lacan bir tek görmenin ufkuna odaklanarak ve bunu da hipnotik bir büyülenmeye indirgeyerek bedenin hakikatini, kendine dokunan, kendini yoklayan, kendini kavrayan ve ilk parçalanışını, ayna tecrübesinin çok öncesinde, aşmaya başlayan bu beden-hareketini ıskalamıştır.

Yaşayan bedenin devinimi *bensiz* mi serimlenir? Ben'in oluşumu sade ve sadece imgesel özdeşleşmeyle mi başlar, yoksa ben'in ayna öncesi nüvelerini mi dikkate almamız gerekir? Lacan sürekli tecrübeye başvurduğundan şimdilik bu düzlemde kalalım. Nitekim körlerle ilgili örnek bir cevap niteliğindedir: Lacancı tez doğru olsaydı doğuştan kör biri psikoza mahkûm olurdu; bir ben olma ya da bir bedene sahip olma bilincine asla sahip olmazdı. Öte yandan bilindiği üzere, kör çocuklar, bedenlerini dışsal nesnelerden ve başkalarının bedenlerinden ayırmaya daha çok zaman ayırsalar bile her şeye rağmen ben'in psişik işlevine kolayca erişirler. Dolayısıyla söz konusu işlev, aynanın berisinde, doğuştan kör kişinin eriştiği duyulara ve duygulanımlara dayanan tecrübelerde, dokunsal bir egonun, dokunan, dokunulan, hareket halindeki bir ben-beden'in *(un moi-corps)* ve ayrıca başkalarının sesini duyduğu gibi bizatihi kendi sesini de duyan bir ben'in tecrübesinde kök salmaktadır. Zaten her duygulanımda, algısal alanın her katmanında, parçalanmış bedenin her parçasında aynı şekilde parça parça olan, öte yandan diğer ben kırıklarına katılmaya, onlarla birleşip hep daha geniş tecrübe alanları ve hep daha uzun ve sürekli zamansal safhalar meydana getirmeye çalışan bir ben yaşıyor olacaktır. Ayna evresi de bu süreç içerisindeki bir safhadır yalnızca. "Buradaki" tenimi "oradaki" yansımamla, içkin devindirici izlenimlerimi görsel aşkın bir imgeyle özdeşleştirerek dokunsal ve görseli birbirine geçirir; bizatihi kendi bedenime ve başkalarının bedenine erişmede bana yeni bir yol sunar. Buradaki ayna "boş" bir ayna değil; canlı bir aynadır; yaşayan bir ben'in hareketini yansıtan ve dünyada serimlenmesine olanak sağlayan bir yaşam aynası. Wallon bunu Lacan'dan daha iyi anlamıştı. Zira

ona göre ayna, her şeyden önce, çocuğun kendini imgesinden ayırt etmesini ve böylece "ben'ini mekânda bir bütün haline getirmesini", "kendini bedenler arasında bir beden olarak yakalamasını"[14] sağlamaktadır. Başka bir deyişle ayna bir hile değildir; aksine beni, öncelikle imgeme ilişmiş olan gerçeklik yanılsamasından kurtarır. Beni gerçeklik ile imgeseli daha iyi ayırt etmeye, yansımamı artık bir suret, bir rakip olarak değil, aynı zamanda *benim* imgem olan *sade* bir *imge* olarak göz önüne almaya sevk eder.

Peki, bu durumda, Lacan'a göre ayna evresini karakterize eden yabancılaşmaya, Efendi'ye teslimiyete ne olur? Bu terimler çocuğun kendini imgenin tesirinden kurtardığı söz konusu yanılsamadan çıkışla *(dés-illusion)*[15] nasıl bağdaşır? Bazı psikanalistler bu noktada bambaşka bir yorum getirirler: Buna göre söz konusu aşama, yabancılaştırıcı bir özdeşleşmenin başlangıcına değil, daha ziyade, "amacı, öznenin öncesinde kendini özdeşleştirdiği başkasının yüzünü, kendi farkıyla meydana getirme olan uzunca bir yansıtma sürecinin doruk noktasına"[16] işaret etmektedir. Yaşamının ilk aylarında çocuk, ilk etapta, kendini, annesinin göğsü ve yüzüyle özdeşleştirir; bu ilk özdeşleşmede annenin yüzü görünürün tüm alanını kaplamakta ve öznenin kendisiyle birbirine karışmaktadır. Çocuk bu asli yabancılaşmayı bir tek en sonunda bizzat kendi yüzünü aynada tanıyıp onu annesinin yüzünden ayırt etmeyi başararak aşabilecektir: "Başkasının yüzüyle ilk özdeşleşmeyi kesintiye uğratan", "bizatihi kendinin olan bir başka yüzle özdeşleşmenin takip ettiği, annenin yüzüyle özdeşleşmeden çıkışı"[17] gerçekleştiren aynasal tanımadır *(reconnaissance spéculaire)*. Bu da böylelikle aynı anda hem çocuğun başkasının

---

[14] H. Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant* (1932), PUF, 1983, s. 218-237 (ayna evresine ilişkin Lacancı teorinin temel kaynağının söz konusu olduğunu hatırlayalım).

[15] Burada *yanılsamadan çıkış* olarak tecrübe edilebilen *dés-illusion* terimindeki *dés-* olumsuzlama öneki üzerindeki vurgunun kitabın başında geçen (bkz. s. 35) ve en önemlisi *a-lètheia* olan, özellikle hakikatin örtüsünün açılışıyla ilişkili diğer olumsuzlamalarla bağlantısına dikkat edilmelidir (ç.n.).

[16] Sami Ali, *Corps réel, corps imaginaire* (1977), Dunod, 1994, s. 150.

[17] *Age.*, s. 143. Bilindiği üzere biraz daha farklı bir bağlamda Winnicott annenin yüzünü çocuğun "ilk aynası" olarak tanımlıyordu.

imgesindeki esaretinden kurtulduğu zamandaki muzaffer sevincini, hem de sayesinde ölümünün ve annesinden kesin bir ayrılığın imkânını kavradığı söz konusu özdeşleşmeden çıkışın sebep olduğu depresif kaygısını açıklamaktadır. Dolayısıyla baba imleyeninden ya da Oedipus yasasından daha kökensel üçüncü bir taraf olacaktır ki bu da aynanın ta kendisidir, yani annenin bedeniyle çocuğunki arasına giren aynadaki öz-beden *(corps propre)* imgesidir. İmgesel olan, artık yanılsamanın, yabancılaşmanın odağı değildir yalnızca; aynı zamanda hakikatin, hakiki bir ben'in kendine gelişinin de koşuludur. Elbette bu yabancılaşmadan çıkışa dışsal bir imgeyle yeni bir özdeşleşme eşlik eder. Bu da bizi şaşırtmamalıdır: Nitekim ego, dünyanın aşkınlığında, sürekli yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeden diğerine geçer; bununla birlikte bu özdeşleşmelerin her birinin etkisi aynı değildir; tekilliğini aynı şekilde etkilemezler. Öte yandan çocuk bundan böyle bizatihi kendi bedeninin imgesiyle özdeşleşerek artık annenin imgesinin kendisini ele geçirmesine müsaade etmez; hâkimiyetinden, başkasıyla füzyonel bir birlik yanılsamasından kurtulmaya başlar: Kendi kendisini görünürün ufkunda olumlamaya başlar. Hakikatle kat edilip işlenen "ayna evresi", bu ifşanın ve bu kurtuluşun yeridir.

Dolayısıyla ayna evresini ben'in imgesel matrisi ve her özdeşleşmenin ilk örneği olarak belirlerken Lacan'ı takip etmek güçtür. Bu noktada "her türlü nesne seçiminden önce gelen" asli bir özdeşleşme imkânını kabul eden Freud'dan da uzaklaşmaktadır. Öyle ki Freud'da "başkasıyla ilişkinin en kökensel formunu"[18] meydana getiren ve ne aynaya dayalı, ne de simgesel olan *duygulanımsal* bir özdeşleşme söz konusudur. Lacan ise bunu onaylayamazdı; zira imleyenle ilişkiden daha kökensel bir duygulanımsallığı kabul etmeyi reddetmekteydi. Bununla birlikte Fransız halefi gibi psikanalizin kurucusu da ben'i temel özdeşleşmeler serisinin kalıntısı olarak görüyordu. Bizi kaynağa doğru, ilkel bir bedenleşmenin,

---

[18] Bkz. Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi" (1921), *Essais de psychanalyse*, Payot, 1987, s. 168-170 ve *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, s. 88-89.

anne göğsüyle yapılan ve saf bir şekilde duygulanımsal, füzyonel ve kör olan ilk özdeşleşmenin gizemine doğru hep daha öteye geri taşıyarak yalnızca zorluğun yerini değiştirir. Bu noktaya ölümünden önce kaleme aldığı bir notta yine geri gelecektir: "Nesneyle ilişkiyi özdeşleşmeyle ifade etmek çocuğun hoşuna gider: Ben nesneyim (...). Göğüs benim bir parçam; ben göğüsüm. Ancak daha sonra ona sahibimdir, başka bir deyişle o değilimdir"[19]. Bu da aynı soruyu yeniden gündeme getirir: Göğüs olmam için, öncesinde, olmam *(que je sois)* gerekmez midir? Annemin göğsüyle ya da yüzüyle, bedenimin imgesiyle ya da babamın adıyla veyahut da kendime seçtiğim kahramanlarla özdeşleşebilmem için bu özdeşleşmeleri bir ben'in *(je)* öncelemesi ve egomun Başkası'yla her türlü ilişki öncesinde kendisine gelmiş olması gerekir. Peki, bu önvaroluş hangi anlama gelmektedir? Bu şekilde bir rahim-içi öznelliğe, fetüsün "birincil narsisizmine" ilişkin anlaşılması güç spekülasyonların kucağına düşmez miyiz? Bu yanlıştan uzak duralım: Ben'in *kökensel* karakteri dünyanın zamanında konumlandırılabilir *asli* bir hal olarak anlaşılmamalıdır. Egonun kendine gelişi, aynı bir *koşul*un mümkün kıldığı şeyi öncelemesi gibi, içkin bir oluşumun, ben'in içkinlik alanında her an yeniden başlayan "devamlı bir yaratımın" kaynak noktası olarak dünyaya gelişini ve başkalarıyla ilk temaslarını, "önceler". Freud bu düzleme ulaşamadığından asli ve kökenseli birbirine karıştırmaya, ben'in kaynağını hep daha ötede, ta ilk çocukluğumda aramaya, beni benden daha eskiden kalma bir Başkası'yla özdeşleştirerek yabancılaştırmaya mahkûm olur. Hem de ben'in kendisiyle bir ilk özdeşlemenin imkânını, Başkası'yla her ilişkinin koşulu olacak kökensel bir *kendiyle-özdeşleşme*nin imkânını hiç tasavvur etmeden. Burada meselemiz hâlâ yabancılaştırıcı bir özdeşleşme midir? Eğer öyleyse hangi anlamda? Bu kendiyle-özdeşleşmeyle psikanalizin tarif ettiği yabancı bir Başkası'yla ardı ardına özdeşleşmeler arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu sorulara ne Freud, ne de Lacan cevap verir. Öte yandan eğer ben'in içkin oluşumunu ve bu oluşumda ayna evresinin hakikatini ortaya koymak istiyorsak

---

[19] S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, c. II, PUF, 1985, s. 287.

bu sorularla yüzleşmeliyiz. Zira içerisinde tutsak olduğumuz mağaranın dibinde, kendilerini fantasma perdesine ya da Gösteri *(Spectacle)* sahnesine yansıtan bu parıltılı figürlerle neden sürekli özdeşleştiğimizi ayrıca merak etmemiz gerekir.

"Öyleyse öldüğümü kim biliyordu?"

İmgeselin Lacancı kavrayışı iki eksikten muzdariptir: Buna göre yalnızca ayna evresine erişmek değil, aynı zamanda oradan çıkmak da imkânsızdır. Benim imgem olmayan bir imgeyle özdeşleşmek imkânsızdır, çünkü onda, gören bakışımı görmem ve özdeşleşmenin gerçekleşebildiğini varsayalım bu sefer de onu aşmak, *bizzat olduğum* bu suretten kendimi ayırt etmek imkânsız olur. Lacan, ben'in ve bilincin yanılsamalarının indirgenemez karakterini kabul ederek bir kenara not etmişti: Kendisine "birini bilincinden çıkarmanın" mümkün olup olmadığını soranlara meşhur iğneleyici ironisiyle "size 'derisini yüzün' diye cevap verecek Alphonse Allais değilim"[20] diye karşılık vermiştir. Canlı canlı yüzülmeye müsaade etmedikçe öznenin narsistik kapalılığından nasıl kurtulup da bir analiz sonrası Başkası'na, nihayet, *gerçekten* hitap edebileceğini söylemek güçtür. İlk başta tedaviyi ayna evresinden itibaren analistin olduğu "boş ayna" üzerindeki bir bilinçdışı imgeler projeksiyonu olarak düşünerek tedaviyi sonu gelmez hale getirme riskine giriyordu. Bu çıkmazdan çıkabilmek için Alice'in yaptığı gibi *through the looking-glass* (yani, aynadan) geçmek, imgeselin bir ötesini aramak gerekiyordu. Zira imgesel ilişki bir çıkmazdır; ben ve başkası arasındaki ölümcül bir kapalı saha mızrak dövüşüdür. Wallon aynasal tanımanın entegre edici işlevini ve çocuğu kendi imgesiyle yeniden uzlaştırmanın beraberinde getirdiği yanılsamadan çıkışı *(dés-illusion)* ortaya koyarken Lacan, aksine, beni suretimle karşı karşıya getiren rekabette ısrar eder. Bunun böyle olmasının nedeni de meseleyi felsefi bir çerçevede ele almasıdır. Nitekim ayna evresine Hegel'in senaryosunu uygulayarak onu "tanınmak için ölümüne mücadele" olarak yorumla-

---

[20] *Cahiers pour l'analyse*, n° 3, 1966, s. 6.

maktadır. Böylece Lacan aynada beliren ölümümün imkânsız görüntüsünden cinayetin imkânına doğru kayar: Eğer kendimi ölü olarak görmeyi asla başaramayacaksam Mutlak Efendi'yle karşılaşmayı, şüphesiz, beni öldürmeye hazır başkasının bakışında öngörebilirim. Bu da Lacancı psikanalizin ben cinayetine yatkınlığını pekiştirmekten başka bir şey yapmaz: Hegel için ben hiçbir şey olmadığından kendininbilincine erişmek için savaş ve cinayetten geçmelidir. Nitekim tam anlamıyla bir tanınmayı sağlamak için mücadelenin sonuna kadar, yani savaşçılardan birinin ölümüne kadar gitmesi gerekir. Ancak bu da tanınmanın imkânını ortadan kaldırır: Kendimi ölü olarak göremediğim gibi bir ölü tarafından da tanınamam, bir ölünün gözü olan bu kör aynada kendime bakamam. Ben, kendi suretini öldürerek kendini onunla özdeşleştirmekten ve bu şekilde kendini "ben" olarak tanımlamaktan kaçınır: Tıpkı Poe'nun bize hikâyesini anlattığı William Wilson gibi; zira rakibini öldürmesi onu da yok eder ve imgesel ilişki de bir intihar çıkmazıyla sonuçlanır[21].

Ben'in deliliğinin olduğu yerde, özne olarak İmge'nin ölümcül tesirinden kendimi kurtarabilmeli ve ayna evresini aşabilmeliyimdir. Lacan için, bakışın aşkınlığını destekleyen ve onu gizliden gizliye canlandıran görünmez bir yaşamın içkin tecrübesine doğru, aynanın berisine geri gelmek söz konusu olamaz: Bu tecrübeye dair hiçbir şey bilmek istememiştir. Tasavvur edebildiği tek çıkış yolu, kendi-dışında aşkınlığını radikalize ederek tam da *imgeselin çizgisinde* imgeselin ötesine geçmekten ibaret olacaktır. Zira görüş bizatihi kendi aşkınlığına sadık değildir; meydana getirdiği yoksul başkalık asla yeterince başka değildir; beni yeterince kendimden ve narsistik deliliğimden koparamaz. Dolayısıyla daha radikal bir başkalığın, tüm imgesel başkalarının ötesine, bir "Mutlak Başkası'nın" peşine gidecektir. Böylece her şeyden önce imge-

---

[21] "Ve dehşete kapılmış bir şekilde aynaya doğru ilerlerken kendi imgem de beni karşılamaya geliyordu (...) öyle ki bana, 'Sen kazandın, pes ediyorum. Ancak bundan böyle sen de ölüsün (...). Sen, bende vardın ve bu imgenle ölümümde, kendini nasıl kökten ortadan kaldırdığını gör!' dediğinde konuşanın ben olduğuna inanabilirdim (...)" Poe, "William Wilson", *Histoires extraordinaires*.

sel ilişki çıkmazını aşmanın bir çaresi olarak şu meşhur simgesel Büyük Başkası karakteri sahneye çıkacaktır. Başkası'nın bu yeni versiyonu, kendisinin kaldırması hedeflenen aporiaya sıkı sıkıya bağlıdır ve onu, yeniden aynasal ilişkiye müdahil olan bir üçüncü taraf olarak, ölümüne savaşı yatıştıran *pakt*ın garantörü olarak ve bir *hakikat sözü* meselesi olarak tüm belirlenimleriyle meydana getirecektir. Yeniden, aynadan, yansımasının ele geçirdiği çocuğun içine gömülme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı büyülenmeden hareket etmek gerekir. Lacan, önce, aynasal ilişkinin kendisin*de* bu tutsaklığa karşı koyabilen, ben'e kendini, başkasından ayırt edip imgesini *sabitleme*sine yardım edebilen bir "dışlama" işlevi aramıştır[22]. Buna göre ben, imgenin elinden *kendi başına* kurtulabilecektir... Şüphesiz bu, egoya çok fazla şey tanımak demekti. Nitekim çok geçmeden bu tez terk edilecektir. Bundan böyle Lacan dışarıdaki bir üçüncüye, yani ebeveyn ya da aynanın yanında çocuğa eşlik eden ve küçük meleğimizin, onu, kendi suretinden ayırt edebilecek bir söz, bir jest, bir bakış, en ufak bir işaret için yalvardığı yetişkin olan başkasına başvuracaktır[23]. Başkası'nın, beni imgesel suretimden ayırdığı bu özgürleştirici jesti Freud'un *einziger Zug*'una, özneyi meydana getiren özdeşleşmenin "birsel özelliği"ne asimile edecektir. Ne kadar mitik görünse de bu yeni ayna evresi kavrayışı narsisizmin ötesindeki bir yola, ölümüne savaşın mümkün bir alternatifine işaret etmektedir. Lacan, Hegel'in Efendi-köle diyalektiğini kendine göre yeniden inşa ederek savaşçılar arasında, yenilenin canını bağışlamak üzere en azından üstü kapalı olarak bir ön anlaşmaya varıldığını varsayar; "zira en nihayetinde, yenilenin köle olabilmesi için ölmemesi gerekir. Başka bir deyişle anlaşma, şiddeti sürekli kılmadan, her yerde, şiddetten önce gelir. Simgesel dediğimiz şey imgesele hükmetmektedir; öyle ki katilin gerçekten de Mutlak Efendi olup olmadığını merak ederiz" (E, s. 810). Nitekim böyle bir anlaşma, bir Üçüncü tarafın *(un Tiers)*, savaşa hiçbir şekilde iştirak etmeyen ve bura-

---

[22] Psikozda eksik olan da bu işlevdir (S, III, s. 230-231).

[23] Bkz. E, s. 678 ve özellikle de *Le Transfert* (1960-1961) üzerine semineri, S, VIII, s. 410-414.

da Hegel'in Efendisi'ne üstün gelen bir Başkası'nın sözünün aracılığıyla garanti altına alınmayı gerektirir.

Peki, Lacan'ın başvurduğu "simgesel Başkası", tüm hakikatin kefili bu doğrucu Başkası da kimdir? Descartes'ın Tanrı'sından başkası değil. Lacan, Kartezyen Tanrı'ya, yani bizi deliliğin Kötü Cin'inden koruyan hakiki bir *Başkası*na yaptığı bu referansı psikozları ele aldığı seminerinde sunar. Zira psikozlu birinin tecrübesi, bize bu dayanak noktasının yokluğunda neyin meydana geldiğini göstermektedir: "Hezeyanda, Başkası tam anlamıyla dışlanır, nihai bir hakikat yoktur" (S, III, s. 64) ve sadece zulmeden bir Yalancı Tanrı figürü, hezeyana hükmeden deli bir tanrı figürü baki kalır. Bizi bu felaketten bir tek bir *hakikat noktasının* belirlenmesi ve kesinlikle aldatıcı olmayan bir şeyin olduğunun kabul edilmesi (s. 76-78) kurtarabilir. Lacan için bu radikal hakikat, egonun değil, Başkası'nın, yani burada Tanrı'nın hakikatidir. Bu, her şeye rağmen "Tanrı" adı altında, yani "ben varım *(je suis)*" diyen bir Tanrı'nın adı altında keşfettiği bir egonun kabulüdür. Sesi çalıdaki alevlerin arasından Musa'ya hitap eden neyse hakikat meselesini *ben (je)* diyebilen bir öznenin olumlamasıyla bağlamasına olanak veren de odur. Ona göre Sina dağındaki mesaj Ben'i tüm söz ve hakikatin "nihai zemini" olarak tanımlamaktadır: "Ben'de hakikatin konuştuğu şekilde hakikat zeminini vereni tam olarak telaffuz etmeye[24]" müsaade eder. Dolayısıyla artık "ben *(je)* bir başkasıdır" demeyeceğizdir - daha ziyade Başkası *ben* diyendir ve bunu gerçekten diyebilir. Elbette burada söz konusu olan ilk Ben *(Je primordial)*, ayna evresinin narsistik ben'i değildir ve yine de *ben*'den başka bir şey de değildir. Freudcu buyruğun *Ich*'idir; analizin sonunda, nihayet, sessizliğinden çıkan *özne-ben*dir *(je-sujet)*. Bu bendeme *(dire-je) hakikidir*; tüm hakikatin nihai koşuludur. Ben *(moi)*, ego, *ben (je) hakikatim* -ve dile getirildiği her zaman hakikat *"ben (moi)"* der. Böylece Lacan'ın şu meşhur sözüne kulak vermemiz uygun olur: "Ben hakikat, ben konuşuyorum *(moi la vérité, je parle)*".

---

[24] S, III, s. 323. Lacan bu gizemli beyanı "Ben olanım *(Je suis quis suis)*"dan, şu esinlenilmiş "Ben ben neyse oyum *(Je suis ce qu'est le Je)*"çevirisine gelmek üzere pek çok defa yeniden tercüme etmeye çalışacaktır.

O halde egonun hakikatinin, nefes ve çığlık arasından, sözünde nasıl beliriverdiğini merak etmemiz gerekir. Merleau-Ponty'nin "gürleyişin *(vocifération)* ürkütücü doğumu[25] olarak adlandırdığı şeyi, ses muammasını sorgulamamız gerekir. Lacan bu yolu tutmaz: nitekim *dili (langage)*, konuşma ne kadar yaratıcı olursa olsun "radikal koşulunu" dil olarak tesis eder (S, II, s. 360). Öte yandan "hakiki söze" yaptığı referanslar daha seyrek ve alaycı bir hal alacaktır. Lacan'ın *simgesel düzen*ini tanımlayan da dilin bu önceliğidir. Lévi-Strauss'tan ödünç aldığı bu terim, dilin bizatihi yapısına, *imleyenler*in, zincirlenerek imi, yani anlamı meydana getiren fonik ya da grafik işaretlerin *(marques)* toplam sistemine işaret etmektedir ve işte bu "imleyici zinciri" Lacan, (biraz hızlı bir şekilde) psikanalizin bilinçdışıyla özdeşleştirecektir. Freud ile Saussure'ü barok tarzında bir düğünde böylece evlendirerek en sonunda imgeselin çıkmazından bir çıkış yolu bulmuş olduğuna inanır, zira "simgesel, imgesele hükmetmektedir" ve aynı biraradalığı tesis eden paktın ölümüne savaşa karşı koyması gibi simgesel, "hakikatin yeri" olarak yanılsamanın hükümranlığına karşı koyar. Eğer imgeselin alanı ben'in ve aynadaki suretine tekabül eden "küçük başkası"yla rekabetinin alanıysa buna karşılık simgeselinki, Büyük Başkası'yla ilişkisiyle, yani bilinçdışının kendisiyle, "bir dil olarak yapılandırılmış" bir bilinçdışıyla ilişkisiyle belirlenen *özne*nin alanı olarak tanımlanır. Lacancı ben cinayetine nihai statüsünü verecek olan da bu narsistik ben ile "bilinçdışının gerçek öznesi" arasındaki ayrımdır. Öte yandan bu teoriyi yapısalcı kılıfına indirgemekle yanlış yaparız: O zamanlar moda olan bu tarz dilbilim terimleri altında Lacan hep daha radikal bir aşkınlığın arayışındadır. "Hakiki söz" tekil bir öznenin canlı sesine hâlâ fazlasıyla yakındı ve hakikati de bir ben-deme'ye, *söz al*abilen bir ben'e bağlı gibi görünebiliyordu. Buna karşılık imleyici zincire atfettiği "dışarıda-varoluş *(ex-sistence)*" (radikal olarak dışsal pozisyon) ve bunun ima ettiği "Başkası'yla kendi dışında

---

[25] Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez* adlı kitabında geçen bu ifadenin orijinali "l'effrayante naissance de la vocifération" şeklindedir (*Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, s. 300) (ç.n.).

(extatique) ilişki", imleyene özne karşısında mutlak bir öncelik vermesine, özneyi imleyenle özdeşleştirerek yabancılaştırmasına ve özneyi "egosuz bir özneye" indirgemek üzere ondan en ufak bir canlı öznellik izini elemesine olanak sağlayacaktır. Öyleyse Lacan'a göre özne nedir? "İmleyenin başka bir imleyen için temsil ettiğidir". Söyleminde her zaman namevcut olan özne, imleyen zincirindeki eksik unsurdur ve kendi yerini alan imleyenle temsil edilmeye müsaade etmedikçe dilde *kendi* kendisini *dile getirmey*i, telaffuz etmeyi asla başaramaz. Bu da imleyenin beni yerimden etmesinin *öncesi*nde özne olarak var olduğum anlamına kesinlikle gelmez: "İmleyenin özneye önceliği" "ben" imleyeni (ya da beni temsil ettiği farz edilen herhangi bir imleyen) beni özne olarak var olmaya çağırmadan benim *hiçbir şey* olmadığımı ima eder. İşte bu nedenle özne, nedeni olan bu Başkası'na tamamıyla teslim olmuş vaziyettedir: Yalnızca geri dönüşü olmayan bir yabancılaşmada imleyene *tabi (assujetti)* olarak imleyenin öznesi, yani, terimin feodal anlamında, "tebaası" olarak vardır. Eğer imleyen özneyi temsil ediyorsa bu her zaman "başka bir imleyen" içindir; çünkü imleyen, yalnız, onu diğerleriyle ilişkiye sokan bir yapının içindeki bir ağ ya da zincirde mevcuttur. Bir özneyi meydana getirmek için *en azından* iki imleyene ihtiyaç vardır: İlk imleyen ona çağrıda bulunup, hiçliğinden çıkartır; örneğin soru, çağrı ya da seslenme tarzında ("Hey! Siz, oradaki!"). Öte yandan öznenin söz almak üzere ortaya çıkmasıyla birlikte ikinci imleyen onu ele geçirip sabitler ("evet, siz, *Filanca!*") ve "orada konuşmaya hazır olan ne varsa (...) ortadan kaybolur ve böylece artık bir imleyenden başka bir şey değildir" (E, s. 840). İmleyen özneyi kendini sunmaya çağırarak (1), derhal onu imleyene dönüştürür ve (2) bu imleyen de onu temsil eder. İlkinin çağırdığı, hemen sonrasındaysa ikincisinin geri çevirdiği iki imleyen arasına sıkışmış vaziyetteki özne paramparça olur ve kaybolup, yok olur gider. Lacan'ın öznesi bu şekilde Zerdüşt'ün ip dansçısına benzer: Tam bir adım atmışken arkasında duran imleyen iblisi hemen öne sıçrayıp onu uçuruma iter.

Uzun zaman bu teoriye görünüşteki isabetliliği ve radikalliği dolayısıyla hayran kalmış olduğumu itiraf ediyorum.

Şimdiyse onu son derece muğlâk buluyorum. Temel tezine yeniden bakalım: özne, başka bir imleyen için imleyeni temsil edendir. Bundan anlayabildiğimiz ise ya öznenin *genel olarak* imleyenin imleyenle ilişkisini, yani olduğu gibi imleyici zinciri desteklediği ya da öznenin, kendileri tekil olan iki imleyen arasındaki *tekil* bir ilişkinin etkisi olduğudur. İlk durumda özne, yalnızca *subjectum*'dur, yani imleyen sisteminin gayrişahsî desteğidir. Bu durumda "özneleşme", özne olma, zincire katılmaktan, topyekûn imleyenler ağıyla, yani Başkası'yla özdeşleşmekten ibaret olacaktır ve böyle bir özneleşme tekil ve yaşayan bir özne olarak yok olmakla aynı şeydir... Öte yandan kanonik formülü tamamen karşıt bir açıdan yorumlamak da mümkündür: Buna göre, söz konusu formül, Başkası'yla ilişkisinde karşılaştırılamaz tek bir "özellikle" ve arzusunun tekil nesnesiyle her defasında farklı bir ilişkiyle kurulan tekil bir özneyi tanımlayacaktır. Bu anlamda, her özne diğer öznelerden farklıdır ve Başkası'ndan da farklıdır; bu şekilde onu sadece bilinçdışı bir yapının anonim desteği olarak düşünmek imkânsız hale gelir. Nitekim "özne kendini adlandırandır"; adına tekabül eden "ilk imleyen nüveden" itibaren kendini tanımlayandır[26]. Adlandırılamaz Şey'in olduğu yerde, bir Ben *(Je)* olarak ortaya çıkmalı, birinci tekil şahısta, kendi adına söz almalıdır. Eğer yalnızca evrensel bir işlevin boş desteği olsaydı bunu nasıl yapabilirdi? Lacan bu iki bakış açısı arasında asla tam olarak bir tercihte bulunmamıştır: Zira onu bazen Başkası'nın olduğu anonim bir *subjectum* olarak, bazen de *ben (je)* diyebilen canlı bir öznellik olarak tanımlayarak metinlerin seyrine göre, ikisi arasında, gidip gelir -tabii bariz tercihi birincisidir. 60'lı yıllarda Descartes'a bir geri dönüş yapmayı denediğinde bile Kartezyen cogito'yu bu gayrişahsî yarı-özneye, "Ben *(Je)*" olmayan bir "düşünüyorum"a indirgeyecektir; Descartes'ı yeniden okuyuşu da radikal bir ben cinayetiyle tamamlanacaktır: *"Cogito ergo es"*, "düşünüyorum, o halde o/Id *(ça)*[27] var".

Bununla birlikte imleyenin basit, atıl bir oyuncağı olan bu

---

[26] S, IX, *L'identification*, séance du 10 janvier 1962.

[27] S, XIV, *La Logique du fantasme*, séance du 1er février 1967.

bölünmüş, yok olup giden yarı-öznenin, bizzat olduğum yaşayan özneyle, yani kendini adlandırabilen, adını dile kaydedebilen, Başkası'nın etkisinden kaçabilen bir özneyle alakasının olmadığını iyi biliyordu. Simgeseli öznesiz yapı olarak kavrayışının, doğumumun olayıyla ölümümün imkânı arasında serimlenen bu tekil yaşam hakkında diyecek bir şeyinin olmadığını anlamıştı: "Radikal olarak imleyene asimile edilemeyen bir şey vardır. Bu da gayet açıkça öznenin tekil varoluşudur. Neden oradadır? Nereden çıkar? Orada ne yapar? Neden yok olacaktır? Onu tam da ölümün ötesine koyduğundan imleyen ona cevap veremez. İmleyen için o çoktan ölüdür" (S, III, s. 202). Günlerden bir gün, Başkan Schreber gazetesini okurken tatsız bir sürpriz olarak kendi ölüm haberini alır. Zaten bir süre önce Tanrı güçlü bas sesiyle ona "leş" adını koymuş ve tanrısal ışık onu cüzamlı bir cesede dönüştürmüştür; bu da psikozun öznesinin her zaman hâlihazırda ölü olarak yaşadığının ispatıdır. Sanrısal tecrübesi bu noktada Poe'nun hikâyesine katılır: Kahramanı Valdemar'ın dile getirdiği yalnızca "öldüm" değil, aynı zamanda "*size* öldüğümü *söylüyorum*"dur -sanki bu, böyle söylemekle ve Ben'ine *(Je)*, onu derhal ölüme teslim edecek imleyene bir erişim sağlamakla olurmuş gibi. Valdemar gayet Lacancı bir kahramandır. İmleyen çağırmadan önce hiçbir şey olmayan ve imleyen onu çağırır çağırmaz yeniden hiçliğe düşen öznenin mümkün adlarından biridir. Lacancı tarzda kendimi özneleştirdikçe yaşayan özne olarak kendimi daha çok yok ederim... Eğer imgesel ben, hakikatini kendini ölü olarak görmenin imkânsız sınavında buluyorsa simgesel özne de kendi hakikatini Valdemar'ın kansız dudaklarından geçen, ve adeta mezarın ötesinden gelen bu ifadede, yani öldüğünü *söylemenin* aynı ölçüde imkânsız tecrübesinde keşfeder. Dansı yöneten bir kez daha ölümdür: "Wo es war, soll Ich sterben", "ben onun olduğu yerde ölmeliyim".

Freud, yaşam ve ölüm itkileri *(pulsions)* arasındaki "devlerin savaşında", yaşamın tarafını, tüm yaşayan şeylerin bir arada tutulmasını sağlayan şairlerin ve filozofların Eros'unun tarafını ve ölüme doğru önlenemez kayışımıza sekte vurup erteleyen arzunun tarafını seçmişti. Dolayısıyla, Fransız hale-

finin, kendisine yaşamın ölüme mutlak teslimiyeti tezini atfettiğini ve psikanalistin "yalnızca tek bir efendinin, yani ölümün itibarını tanımasının gerektiğini" (E, s. 348) beyan ettiğini duysa şaşırırdı... Peki, Lacan Freud'un yaklaşımını neden bu şekilde tersyüz etmiştir? Cevap ortadadır: Ölüm üzerindeki ısrarlı duruşu ona Heidegger'den gelmektedir. Freudcu teoriyi yeniden kurma projesinde, Başkası'nı Varlık'la, bastırılanın geri dönüşünü *aletheia*'yla ve ölüm itkisini *Dasein*'ın ölüme-doğru-varlığıyla özdeşleştirmeye kadar giderek büyük çapta Heidegger'e başvurmuştur[28]. Bu şekilde analitik tedavi, var olanın kendini *"ego moribundus"* olarak üstlendiği, sahiciliğe dönüşün karşılığı haline gelir ve yineleme zorlantısının ölümcül etkilerinden, ölüm itkisinden ileri gelen bilinçdışı suçluluğumuzdan bizi kurtarması gereken bu tedavi böylece ölüm vaazına dönüşmektedir. Bu riskli karşılaştırmaların aynı anda hem Heidegger'in düşüncesini hem de psikanalizi zorlayıp zorlamadığı merak edilebilir. Öte yandan Heideggerci ontoloji-tanatolojiye hayranlığı, tek başına bu sapmanın sorumlusu değildir. Eğer Lacan simgeselin öznesini ölüme-doğru-varlığa asimile edebiliyorsa bunun nedeni, ölümün zaten düşüncesine hâkim olması ve ayna evresini (çarpıtarak) ölümüne savaş çerçevesinde yorumlamış olmasıdır. Aynanın bizi Mutlak Efendi'yle karşılaşmaya maruz bırakması dolayısıyla "insani hayvan kendini ölümlü olarak tahayyül edebilir" ve "onu bizatihi kendi imgesine yabancılaştıran bu açıklık olmadan, içerisinde ölüme doğru özne olarak kurulduğu simgeselle simbiozu meydana gelemezdi" (E, s. 552). Dolayısıyla Lacan, imgeselin simgeseli öncelediği ve onu kökten temellendirdiğini ileri sürdüğü temel tezinden vazgeçmektedir. Daha önceleri ikili imgeseli nitelendiren aynı terimlerin, burada, bu sefer, öznenin, kendisini "taşlaştıran", "donduran", ölüme mahkûm eden[29] imleyenle ilişkisini göstermek üzere yer alması dikkat çekicidir -sanki öznenin simgesel düzene teslimiyeti, başka bir düzlemde ben'in, kendi yansımasına

---

[28] Fr. Balmès'in, *Ce que Lacan dit de l'être* (PUF, 1999) adlı aydınlatıcı araştırmasının gösterdiği gibi.
[29] Bkz. E, s. 840 ve S, XI, s. 188-189.

ölümcül bağımlılığının tekrarından başka bir şey değilmiş gibi. İmgeselden simgesele geçerken öncesinde ayna evresini yönetmiş, kendi-dışında özdeşleşme, kökensel yabancılaşma, ölüme maruz kalma gibi aynı motiflerle karşılaşırız. *Speculum*un büyüleri kötü ruhlarından arındırılmamıştır ve "hakiki öznesinin", her noktada, ben'in narsisizmine karşı koyduğu varsayılan simgesel, bize, en nihayetinde, kendi ikizi ya da sureti, aynadaki yansıması olarak görünür. Başka türlüsü de olamazdı: Lacan imgesel aşkınlık aporiasına, aynasal kendi-dışında-oluşun *(extase spéculaire)* yerine daha radikal başka bir kendi-dışında-oluşu koyarak aşırı dozda aşkınlıkla cevap vermeye çalışmıştır. Bu kendi-dışında aşkınlığa yönelimin, düşüncesini bir çıkmaza sürüklediğini fark etmemiştir. Böylece imgeselden simgesele geçiş, yabancılaştırıcı bir özdeşleşmenin yerine bir başkasını koymakla yetinir ve bu durumda öznenin kendini Başkası'ndan nasıl ayrılabileceği belli değildir; çünkü ondan bir özne yapan yabancılaşmasıdır. Yine de böyle bir kurtuluşun mümkün olması gerekir. Yoksa psikanaliz boş bir aldatmacadan başka bir şey olmaz. Öznenin, tedavinin sonunda, "özdeşleşme düzlemini geçmesi", Başkası'yla *özdeşleşmeden çıkışı* başarması gerekir. Peki, ama her daim onunla özdeşleşerek var oluyorsa bunu nasıl başarabilir?

"Wo es war, soll Ich werden": Başkası'na yabancılaşmış bir öznenin olduğu yerde benim arzumun öznesi olarak meydana çıkmam gerekir. Bu da yabancılaşmanın Başkası'yla ilişkimin nihai sonucu olmadığını varsayar. Pek çok Lacancının unuttuğu bu noktayı Lacan gayet iyi biliyordu. Mesela *Dört Kavram* (*Quatre concepts*) konulu seminerinin bir pasajında yabancılaşmanın yapısını tarif ettikten sonra sunduğu ikinci bir işlemi *séparation*, yani ayrılma olarak adlandırmaktadır (S, XI, s. 194-200). Bunun, özneye Başkası'nın darbelerini savuşturmasını, hâkimiyetine karşı tetikte olmasını ve böylece (Latincede *se parere* olarak geçen) kendi kendisini doğurmasını sağlayan bir ayrılma (*se-séparer)* anlamında olduğunu belirtir. Ayrılma, "öznenin, yenik düştüğü imleyenden kendini *sıyırmak (se parer)* için, Başkası'nın zayıf noktası ve söylemindeki çatlak olan zincirin halka aralığından saldırdığında" (E, s. 843) başlar. Nitekim onu çağıran imleyen ile donduran imle-

yen arasında öznenin Başkası'na dönüp hitap edebildiği, arzusunu sorgulayabildiği ("benden ne istiyor?") bir ara, kısa bir sessizlik anı vardır, ne var ki sorusu cevapsız kalır. Öte yandan işte bu Başkası'nın sessizliğiyle açılan alanda bizatihi kendi arzusuyla ilgili soru sorabilir, sadece Başkası'nın arzuladığını arzulamayı bırakabilir ve yine aynı yerde "yabancılaşmadan dönüş yolunu bulabilir". Bununla birlikle yabancılaşmasını aşmayı, kendini Başkası'ndan ayırarak kendine geri gelmeyi nasıl başardığı belirsizdir; çünkü ona tabi olmadan önce hiçbir şey değildir. Kendisini doğuran imleyene tamamıyla yabancılaşmış bir özne hangi mucizeyle imleyici zincirinin kavrayışını gevşetebilir? Ayrılığın mümkün olabilmesi için yabancılaşmanın kökensel olmaması, öznenin ilk nüvesinin Başkası'yla özdeşleşmesini öncelemesi ve Kartezyen egonun Kötü Cin'e karşı direndiği gibi Başkası'nın tahakkümüne karşı direnebilmesi gerekir. Lacan, ayna evresinden daha kökensel bir ben tasavvur edemediği kadar bunu da kabul edemez. Ben öldüren önyargısı onu çıkmaza sürükler: Zira öznenin durumu Başkası'ndan kopmasını yasaklarken ayrılmayı öznenin kuruluşunun belirleyici bir anı yaptığını iddia etmektedir. Ayrılmanın kesinlikle zorunlu olmasına rağmen aynı zamanda kesin bir ayrılık imkânsızdır ve nihayetinde ayrılık analiz edilenin analisti ile ilişkisini kesmesini gerektirirken aslında tedavinin hiç bitmemeye meyilli olduğu anlaşılır. Böylece psikanalizin başrahibi saltanatını tek başına sürebilir çünkü peşin olarak gücüne karşı koyabilecekleri bertaraf etmiş ve canlı öznelliği tümüyle cansız bir X'e, Schreber'in sanrılarındaki "karmakarışık insan gölgelerinin benzeri yitip giden bir hayalete indirgemiştir.

"Wo Ich war, soll Ich werden"
(Freud'a geri dönüş mü?)

Lacan'ın yerine getirdiği "Freud'a geri dönüşle psikanalizde zafer kazanan ben cinayeti olmuştur. Özne-Ben *(le Je-sujet)* yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinden kurtulmak yerine radikal bir şekilde Başkası'na tabi kılınır: Benim olduğum yerde beni tabi kılmak üzere meydana çıkan Başkası'dır. Yine

de egonun bu şekilde yerinden edilişi onu tamamıyla bertaraf etmekte başarısız olur. Heidegger'de olduğu gibi onu defetmeye çalışan düşüncede yeniden ortaya çıkar; bu durum da düşünceyi sürekli bir bocalamaya mahkum eder. Lacan, önce, beni imgesel bir yanılsama, simgesel özneyi de bu ben'den ayrı bir Ben *(Je)* olarak tanımladıktan sonra söz konusu öznenin bir Ben olduğunu inkâr eder. Öte yandan özne anlayışında da aynı belirsizlikle karşılaşırız; zira özneyi bazen evrensel ve nötr bir işlev olarak, bazen de kendini adlandırabilen, *ben* diyebilen tekil bir öznellik olarak sunmaktadır. 60'lı yıllardaki tuhaf "Descartes'a geri dönüşü" ise bu muğlaklıklara son vermesine neredeyse hiç olanak vermeyecektir; çünkü özneyi tam da bir ego olarak düşünmeyi reddederken psikanalizin öznesini bundan böyle Kartezyen cogito'yla özdeşleştirmektedir... Bu sorunsalda neredeyse hiç değişmeyen şeyse öznenin ya da ben'in kökensel, topyekûn ve başa çıkılmaz yabancılaşmasıdır; onu aynasal suretine ya da imleyen zincirine tabi kılan yabancılaştırıcı özdeşleşmedir. "Ben *(je)*" imgesel bir ben olarak, bir özne-ben *(un je-sujet)* olarak ya da Ben'siz *(sans Je)* bir özne olarak da tanımlansam bir yabancılaşmayı diğeriyle değiş tokuş etmekten başka bir şey yapmam. Böyle birçok girişim, ilk aporianın üstesinden gelmeyi asla başarmaksızın adeta bir el kızartmaca oyunundaki gibi onu imgeselden simgesele, sonra da simgeselden "reel"e geçirerek sadece yerini değiştirmekle kalır... Peki, asıl çıkış, aksi yönde, Lacan'ın onu asla aramadığı yerde, yani aynanın ve "sonu gelmez kendi-dışında-oluşunun" berisindeyken bulunmaz bir çıkış yolunun ardından hep daha uzağa koşmak neden? Görmenin kendi-dışında aşkınlığına tanıdığı ayrıcalık Lacan'ı ben'in kaynağını ben'in kendisinin dışında konumlandırmaya sevk eder ve simgesele geçiş de imgenin dışsallığının yerine imleyeninkini koyarak bu *tertibin* esas noktasını muhafaza eder. Ben ya da özne aşkın bir Başkası'yla kökensel bir özdeşleşmenin edilgen etkileri olarak belirlenir; bu durum ise bu yabancı başkalıkla özdeşlikten çıkmalarına, ondan ayrılmalarına mani olur; ne de olsa ona yabancılaşmadan önce hiçbir şey değildirler. Böyle bir özdeşleşme anlayışına bağlı kaldığımız sürece durmadan bir çıkmaza sapacağızdır. Her özdeşleşme

zorunlu olarak kendinden bir başkasıyla özdeşleşmekten mi ibarettir? Bu başkasıyla özdeşleşebilmek için özne ya da ben'in, önce, *kendileriyle* özdeşleşmiş olmaları gerekmez mi? Eğer onda kendimi tanıyan ben değilsem; eğer her türlü özdeşleşmeden önce hâlihazırda var değilsem kendimi bir başkasıyla nasıl özdeşleştirebilirim? Lacan'ın düşüncesi bu sorulara cevap vermeye müsaade etmez. Zira egonun, ayna evresinden ve imleyenle herhangi bir ilişkiden önce var olabildiğini, hatta imgesel ya da simgesel özdeşleşmelerin koşulu olduğunu kabul etmeyi asla istememiştir. Bu çıkmazdan kurtulmak için Freud'a başka bir geri dönüşün, ya da "ben olmanın" gerekliliği ve psikanalizin başlıca buyruğu olarak *"soll Ich werden"*i ortaya koymuş olan bir başka Freud'a geri dönüşün zorunlu olduğu ortadadır.

Lacancı anlayışın aksine, Freud ben'in tamamıyla yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin bir kalıntısına indirgendiğini düşünmüyordu. Ben'in büyük ölçüde özdeşleşmelerden meydana geldiğini[30] elbette destekliyordu ancak bu yalnızca *bir kısmı* için geçerliydi. O halde ben'in diğer kısmı nereden gelebilir? Ne bir imgeden, ne bir bakıştan, ne bir sesten, ne de bir imleyenden; daha ziyade bir bedenden. Freud için ben "her şeyden önce bedenseldir"; bir "beden-bendir *(ein Körper-Ich)*": "Bedensel duyumlardan türetilir -en çok da kaynakları bedenin yüzeyinde bulunan duyumlardan. Bu şekilde ben, beden yüzeyinin zihinsel *(mentale)* bir projeksiyonu olarak düşünülebilir"[31]. Başkası'nın bir imgesi ya da bir özelliğiyle özdeşleşebilmeden önce bu beden-ben'in kendini Id'den *(ça)* ayırarak yüzeye yayılması gerekir. Öte yandan bu yüzey tesis edilemeseydi hiçbir yansıma, hiçbir simgesel işaret, hiçbir kısmi nesne asla oraya yazılamazdı ve hiçbir özdeşleşme meydana gelemezdi. Aslında bu yüzey, bazı psikozlarda olduğu gibi, yırtıldığında, geçirgen ya da ezilebilir hale geldiğinde meselemiz artık tam anlamıyla bir özdeşleşme değil, daha ziyade başkasının bedeninden ayrılmış parçaların "bedenselleşmesi"

---

30 Freud, "Le Moi et le Ça" (1923), *Essais de psychanalyse*, s. 262.

31 *Age.*, s. 238. Freud'un özel izniyle İngilizce çeviriye eklenmiş bir not söz konusu. Dolayısıyla düşüncesini hakikaten ifade ettiğini varsayabiliriz.

("incorporation"), bedene enjeksiyonudur. Böylece ben doğrudan bedende, bir deri-ben *(moi-peau)* olarak meydana gelmektedir[32]: Yansıtmayla, bedenin yüzeyine dağılan dokunma duyumlarından türer -bu da doğuştan kör bir kişinin bir bedene sahip olma ve bir ben olma hissine neden kolaylıkla eriştiğinin anlaşılmasını sağlar. Lacan'ın görmeye atfedeceği ayrıcalıklı rolü Freud, şüphesiz, dokunmaya, dokunmanın mümkün kıldığı "içsel algı"'ya atfetmektedir ve şunu fark eder: "Bizatihi beden ve her şeyden önce bedenin yüzeyi aynı anda iç ve dış algıların meydana çıkabildiği bir yerdir. Yabancı bir nesne olarak *(als ein anderes Objekt) görülür*, öte yandan dokunmaya birinin içsel bir algıya asimile edilebildiği iki türlü duyumu teslim eder"[33]. Ben'in nüvesini, üzerine farklı algısal tecrübelerden kaynaklanan diğer katmanların bırakıldığı en kökensel katmanını meydana getiren de bu dokunsal duyumlardır. Freud bazen yüzeyine konulan bir "akustik kalot"tan ya da "ben'in içerisindeki farklılaşma"yla üstben'in *(surmoi)* kaynağında yer alan işitsel izlerden bahseder ve bu oluşumu görsel tecrübelerin gelip tamamladığını tasavvur etmeyi hiçbir şey engelleyemez: Ayna evresi de bu süreçte, içerisinde ben'in en sonunda bedenin bütünsel formunun algısına eriştiği türetilmiş ve geç bir safha olarak yerini bulacaktır. Ben'i yalnızca başkalarıyla özdeşleşmeleri değil, her şeyden önce zevk, hoşnutsuzluk ya da kaygı gibi duygulanımların eşlik ettiği algısal tecrübeleri meydana getirir: Başka bir deyişle ben, Freud'un bilinçli ya da bilinçdışı psişik temsillerden daha kökensel olduklarını düşündüğü "algı imlerinde" kök salar[34].

İlksel dokunsal yüzey bir hareket silsilesi olmadan ne serimlenebilir ne de başka algısal katmanlarla kesişebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse hareket olmadan, bir el dokunmadan ya da kavramadan, bir bakış çevrilmeden ya da sabit-

---

[32] Freud'un söz konusu metnini *Le Moi-peau* (Bordas, 1985) adlı kitabında ciddiye alan birkaç çağdaş psikanalistten biri olan D. Anzieu'yü burada anmanın tam sırası.

[33] Freud, "Le Moi et le Ça", s. 238.

[34] Özellikle Fliess'e yazdığı bir mektupta (n 52) bu "algı imlerini *(signes de perceptions)*" bütün psişik sistemi, bilinçdışı dahil olmak üzere bilinci önceleyen bir ilk kayıt yüzeyi olarak belirlemektedir.

lenmeden hiçbir algı mümkün değildir. Lacan'ın aynası bedeni taşlaştırıp atıl bir ceset vaziyetinde dondururken Freud ise, aksine, özdevinim ve "devindirici deşarjların" rolü üzerinde durmaktadır. Bu şekilde histeri semptomunu bir "motor *(moteur)* dile tercüme edilen, özdevinime yansıtılan pantomim tarzında temsil edilen bir fantasma"[35] olarak tanımladığı ya da motor becerilere saptırılmasıyla hükmetme içgüdüsüne dönüşümü anlamında ölüm itkisinin süblimleştirilmesine değindiği olur[36]. Bununla birlikte böyle formüller seyrek ve üstü kapalı olarak bulunur: Teorisinde hangi beden anlayışının söz konusu olduğunu açıklamanın asla peşinde olmayacaktır ve ben'in bedensel kaynağına, dokunmanın önceliğine ya da kökensel "algı imlerine" ilişkin görüşleri psikanalizin gelişimine bir katkıda bulunmayacaktır. Burada hayret verici bir paradoks söz konusudur: Zira Freudcu keşfin ele aldığı mesele yalnızca bedendir, bedenin acısı *(souffrance)* ya da hazzıdır *(jouissance).* Nitekim Freud psikanalizin temellerini, dinlemeye koyularak, Emmy von N.'nin spazmları, Elizabeth von R.'nin ağrılı bacakları, Dora'nın öksürüğü gibi histeriklerin somatik semptomlarını anlamaya ve iyileştirmeye çalışarak atmıştı. Semptomlarının, bilimin incelediği nesnel bedenden değil, geleneksel beden ve ruh karşıtlığından kaçan bir "fantazmatik anatomiden" ileri geldiğini keşfetmişti. Bununla birlikte tüm büyük kâşifler gibi o da ayak bastığı bu bilinmez diyarın farkına varamamış ve onu adlandıramamıştır: Psişik ve bedenseli birbirinden tamamıyla ayrı iki düzlem olarak ele alıp histerik semptomları bu iki düzlemin ayrılmasını hiçbir şekilde etkilemeyen "konversiyonlar", çeviriler olarak değerlendirmesiyle yeniden düalizme düşer.

Bu durumdan kaçabilmesi zordu: Söz konusu düalizmin bilim dallarına tek başına hâkim olduğu bir dönemde bir *psiko*-analiz kurabilmek için alanını bilinçdışı psişik gerçeklikle sınırlandırması ve bu gerçekliği de itkilerin "karanlık biyolo-

---

[35] Freud, "Considérations générales sur l'attaque hystérique" (1909), *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973, s. 161.

[36] Diğerlerinin yanı sıra "Le problème économique du masochisme" adlı çalışmada (1924), *age.*, s. 291.

jik dayanağına", başka bir deyişle bedene odaklanan tüm araştırmalardan ayırması gerekiyordu. Bu şekilde psikanaliz asla sorgulanmayacak bir *beden inkârını* esas almaktadır. Böyle bir inkârın bedeli ise ödenemeyecek kadar ağırdır. Freud somatik olanı analiz alanının dışında bırakarak "beden-ben *(moi-corps)*" olarak adlandırdığı şeyi düşünmekten kaçınır. Egoyu, beden olan bir ben'in ve ben olan bir bedenin kökensel birliğine dayandırmak yerine onu ayrıştırmıştır. Sanki birinin diğerinden nasıl türediğinin bilinmediği iki farklı yüzey söz konusuymuş gibi egoyu psişik düzleme aktararak bedensel yüzeyin zihinsel bir yansıtımı haline getirmiştir. Ego, henüz "ben" olmayan bedensel duyumlardan ileri geldiğinden kökensel bir fenomen olamazdır: Her ne kadar ustası ben'e (bedensel duyumların projeksiyonu *ve* başkalarıyla özdeşleşmeyle) ikili bir kök atfederken öğrencisi kendini yalnız tekiyle, yani özdeşleşmeyle sınırlasa da Freud ve Lacan Descartes'ı ortak retleri noktasında birbiriyle uyuşmaktadırlar. Heidegger gibi, tüm ben katilleri gibi Freud da kökensel bir ben-olmayanın ben'i nasıl doğurabildiğini hiç merak etmez. Ben'imin dokunsal duyumlardan türeyebilmesi için bu duyumların hâlihazırda *benim* olmasının, başka düzlemlere kendini yansıtabilen bir beden-ben'e zaten ait olmasının gerektiğini görmez

Ben'in bu şekilde bir ben-olmayandan, henüz benim bedenim olmayan bir bedenden türetilmesi psikanaliz için mümkün olan tek yol değildi. *Rüyaların Yorumu*'nda Freud durmadan "rüyaların mutlak surette bencil" olduğunu, rüyalarda beliren tüm karakterlerin de ben'in girdiği kılıklardan başka bir şey olmadığını söyler: "Rüyada benim ben'imin değil de yabancı bir kişinin belirdiğini gördüğümde, benim ben'imin özdeşleşme sayesinde bu kişinin ardında saklandığını varsaymam gerekir[37]." Rüyanın bilinçdışının bilgisi için "kral yolu" olduğunu düşünürsek o zaman bundan bilinçdışının kendisinin "egoist" olduğu, içerdiği temsillerin egonun farklı kılıklarından başka bir şey olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Bunu *fantasma* analizi de, yani görünüşte anonim

[37] Freud, *Interprétation des rêves* (1900), PUF, s. 153, 218.

olan ("çocuğun biri dayak yer"), ancak asıl öznesi *ben'den* başkası olmayan ("dövdükleri çocuk benim") senaryo da teyit etmektedir. Freud, 1915'te *narsisizm* kavramını ortaya atarak bu "tamamıyla egoist" karakteri cinsel arzuya, libidonun kendisine kadar genişletir: Sonrasında temelde narsistik olmayı elden bırakmadan dış nesnelere doğru yönelecek olan "benliğin kökensel libidinal yatırıma uğraması" hipotezini öne sürer. "Benliğin libidosunun" karşısına bir "nesne libidosunu" (ya da dilerseniz saf olarak narsistik bir arzuya karşı Başkası'nın arzusunu) koymak artık mümkün bile değildir: Nitekim "narsisizm halinde" bu iki çeşit libido "ilk olarak bir arada ve birbirlerinden ayırt edilmez şekilde bulunurlar" ve söz konusu ilksel narsistik yatırım, nesne tercihlerinin hepsinde sürüp gider[38]. Kısacası Başkası'nı arzularken arzuladığım her zaman ben'imdir. Mesele rüya da olsa, fantasma ya da arzu da olsa Başkası egonun ikamesinden başka bir şey olmayacaktır. Aynı şey Freud'un, şüphesiz, ben'den ayırt ettiği psişik aygıtın farklı katmanları ve özellikle üstben ve ben ideali için de geçerlidir. Öte yandan Freud bunların hâlâ "ben sistemine" ait olduklarını ve egonun içsel kendinden-farklılaşmalarının *(auto-différenciations)* söz konusu olduğunu söyler.

Bu yönelime sadık kalmak adına psikanalizi yeniden ben'e odaklayıp onu bir *ego-analizi*ne çevirmesi gerekirdi. Gelgelelim 1920'lerden sonra ben'i id'den *(ça)* türetilen bir katman olarak belirleyerek tam aksi yöne gidecektir. Lacan da ben'i imgeselin bir serabı yaparak bu Freudcu jesti radikalleştirmekten başka bir şey yapmaz. Bu noktada *kendini dünyada* "psişik gerçekliğin" nesnel bilimi olarak temellendirmeye çalışan bir teori olarak psikanalizin sınırına temas etmekteyizdir. Bu nedenle yakaladığı asla ben, tamamıyla tekil yaşamımdaki içkin benliğim değildir: Varoluşları kendi varoluşunu önceleyip onu tüm yönleriyle belirleyen başka sayısız özneyle ilişki içinde, bir dünya-içinde-ben'dir *(un moi-dans-le-*

---

[38] Freud, "Pour introduire le narcissme" (1915), *La vie sexuelle*, PUF, 1973, s. 83-84. Bu konu üzerine M. Borsch-Jacobsen'in *Le Sujet freudien*'deki analizine başvurulabilir (Aubier-Flammarion, 1982, s. 121-143).

monde): Her zaman hâlihazırda Başkası'yla özdeşleşerek yabancılaşmış ve dolayısıyla asla *"kendim" haline gelme*yi başaramayacak bir "ben". Böylece *"soll Ich werden"*, bir hüsnükuruntu, analiz edilenlere vaat edilen ve tedavi boyunca sürekli ertelenen erişilmez bir ideal olarak kalacaktır. Peki, *hâlihazırda* ben'e gelmeden, hâlihazırda ben *olarak* kendimle özdeşleşmeden nasıl ben *haline gelebilirim* ki? Ne kadar arkaik olsalar da, çocukluğun en asli tecrübelerinde ne kadar köklenmiş olsalar da yabancılaştırıcı özdeşleşmeler kökensel değildir: Egonun *kendiyle-özdeşleşme*sini varsayarlar. Beni büyüleyen bu endamı, beni ezip geçen bu yapıyı inşa eden bendir; aynaya ya da Başkası'na yansıttığım ve onları bir yaşam görünümüyle canlandıran bizatihi kendi tenimdir. Aynasal imge, onu benim yansımam olarak tanımasaydım hiçbir şey olmazdı ve imleyen de sözümde ona başvurmasaydım muallâkta kalırdı. Ben'in Başkası'yla özdeşleşmeden çıkıp kendini ondan ayırmasına olanak verecek olan, ben'in başkasına önceliğidir. Freudcu buyruğa sadık kalmak istiyorsak o zaman Freud'dan bir adım öteye gitmemiz gerekir ya da daha ziyade ben'de bir ilk hakikati, "var olmak için hiçbir Başkası'na ihtiyaç duymayan" kökensel bir olumlamayı kabul eden şu düşünceye doğru bir adım geri. Başka bir deyişle Descartes'a geri dönmeliyiz.

Index sui'sine, keşfedebileceği tüm diğer hakikatlerin ölçütünü veren kurucu bir hakikate dayanmadıkça hiçbir bilim inşa edilemez. Psikanalizde tecrübesinin bu nihai temeli eksiktir ve bunu ancak radikal bir ego teorisi sunabilir. Henüz kurulacak olan bu teoriyi bir *ego-analizi* olarak adlandıracağım: Bu ego-analizi, psikanalizin yerine geçmekten ziyade kendini yeniden-kurmasına ve egonun hakikatine yeniden odaklanmasına olanak vermek adına onunla diyaloga girme iddiasındadır. Zira mesele filozofların kibirlerine yeniden teslim olmak ve yeniden psikanalizi "düzeltme" tahrikine kapılmak değil; daha ziyade psikanalizi dinlemeye koyulmaktır. Tabii yine de Lacan'ın bir zamanlar çarpıştığı, "nevrozlunun zayıf beni"ni sosyal gerçekliğe yeniden adapte etmeye çalışan şu normalleştirici terapiye geri dönmeksizin. Ego-analizinin bulmayı hedeflediği ben'in kökensel nüvesidir; Proust'un sö-

zünü ettiği *hakiki ben*'dir ve bu da başkalarıyla özdeşleşmiş *dünyasal ben*'e indirgenmez. Böylece söz konusu analiz, "uyumlu" kişiliği meydana getiren yabancılaştırıcı özdeşleşmeleri sorgular ve bu şekilde bunlardan kurtulmaya yardımcı olması gerekir. Peki, bu kökensel ben'i nasıl ele alabiliriz? Hâlâ dilin bir etkisi midir; yoksa dünyada olmanın ve konuşmanın imkânının belirdiği sessiz diyarda yaşayan bir *ego tacite* mi söz konusudur? Eğer imleyenin berisinde kalıyorsa o zaman hâlâ keşfedilmemiş bu alan nasıl adlandırılıp betimlenebilir? Freud'la birlikte bir *beden-ben*'in mi söz konusu olduğunu söylemek gerekir? O zaman da onu biyolojik dayanağına indirgeyerek günümüzde en dogmatik destekçilerinin psikanalizin "şarlatanlığı"na son verdiklerini iddia ettikleri nörobilimlerin muzaffer emperyalizmine teslim olmanın riski - tabii *Körper-Ich*'in kökensel bedenselliğini nesnel bilimlerin incelediği bedensellikten titizlikle ayırt etmediğimiz ve belki de ona başka bir ad vermediğimiz sürece- büyük olacaktır. Ölümünden birkaç hafta önce, Merleau-Ponty şu kehanetvari notu kaleme almıştır: "Freud'un felsefesi beden değil, ten felsefesidir -id, bilinçdışı- ve ben (korelatifleri) Varlık'a -ki Varlık tendir- tek ve *yekpare* bir *bağlaşıklığın farklılaşımları* olarak tenden hareketle anlaşılmalıdır[39]". Bu noktada Merleau-Ponty'yi takip ederek Freudcu teoriyi "tenden itibaren" -tabii artık Varlık'ın evrensel bir unsuru olarak belirlenmeyecek, her zaman benim olan bir tenden itibaren- anlayarak onu yeniden kurmak mümkün olmalıdır. Kendimizi bu ben ve ten arasındaki kökensel düğüm perspektifinde konumlandırdığımız takdirde Freud'un eserine serpiştirilmiş parlak fikirler de yeni bir ışıkla aydınlanır. Rüyanın, fantasmanın, arzunun "mutlak surette egoist" doğası, libidonun "kökensel narsisizmi"; bedensel hareketin ve "devindirici deşarjların" ritminin önemi; bedensel yüzeyin dokunsal algısından kaynaklanan "beden-ben"; üstbeni meydana getirmek üzere ben'in yüzeyine yazılan akustik izler, ses kırıntıları, işte bunların hepsi ego-analizinin sunacağı bakış açısında yeni bir anlam bulacaktır.

---

39 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, "Notes de travail", Gallimard, 1964, s. 324.

Belki de o zaman psikanalizin ilk başlarında, hatta Freud'un histeriklerin acılar içindeki bedenlerine yönelmesinden bile önce oynanmış ve psikanalizin gelecekteki yönünü ve yanılgılarını belirleyecek olan dramı anlamayı başarabiliriz. "Yatağın (hasta babasının yatağının) yanına oturmuş olan Anna'nın sağ kolu sandalyesinin arkasına yaslanmıştı. Hayaller âlemine daldı ve sanki duvardan çıkan ve ısırmak üzere hastaya doğru gelen kara bir yılanı fark etti (...). Hayvanı korkutup kaçırmak istedi; ancak sandalyenin arkasından sarkan sağ kolu uyuşup hissizleştiğinden felç inmiş gibi yerinden kıpırdayamadı. Koluna bakarken parmaklarının kurukafalı küçük yılanlara dönüştüklerini gördü[40]." Daha sahnenin başından beri, sanki elinin babasının bedenine uzanmaktan kaçınması gerekiyormuş gibi genç kızın kolu hareketsizdir. Dokunma düzleminde gerçekleşemeyen şey, birdenbire, dokunan el ve dokunulan organ olarak Anna'nın koluyla arzu nesnesinin, yani babanın ereksiyonunun çevrildiği ayartıcı Yılan formu altında *görüş*te yeniden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yasak bir haz halüsinasyon biçiminde kendini göstermektedir. Ensest yasağının çökebileceği bu sınır noktasında Anna'nın bedenine, suçlu kola felç indirerek yazılagelen artık yalnızca fantasma nesnesi değil, aynı zamanda Yasa'nın kendisidir. Peki, buradaki kurukafalı küçük yılanlara dönüşmüş bu parmaklarda sayıca çoğalmış Şey'in yeniden belirmesi değil midir? Ben, Anna O., can çekişen babamı orgazma ulaştıracak olan benim; sandalyemde hazzının amblemini taşıyorum ve ben ayrıca ölmek üzere olan babamım; babamın ölümünü ilan eden kara Yılanım; bizatihi kendi sandalyemde aynı zamanda benim olan bu ölümü çoktandır bekliyorum....

Tüm bunları hesaba katmak için psikanaliz yeterli midir? Eğer içerisinde dokunma yasağıyla bir bedenin ilksel bedenden kopuşunun aynı tene yazılı olduğu entrikayı anlamak istiyorsak başka bir yaklaşıma başvurmamız gerekmektedir. Anna'nın tenden elini bu hissizleşmiş şey-el'de artık tanıyamaması ve felç inen her parmağının ucunda ölümünün imge-

[40] Breuer, Freud, *Etudes sur l'hystérie* (1895), s. 28. Hatırladığımız gibi Anna aynada kendisinin değil, babasının solgun yüzünü kurukafa ile görmüştü.

sini keşfetmesi derecesine kadar kendini parçalanmaya, *kangrenleşme*ye bırakacak tenin ne olması gerekir? Eğer ensesti yasaklayan Yasa bedensel olarak tercüme edilebiliyorsa bu daha eskiden kalma bir yaranın, tenin kendinden kopartıldığı bir kırılmanın yeniden canlandırılmasıyla olur. Ayna evresinde sergilenen de zaten buydu; yani kendi imgemde kendimi tanımanın ve bu şekilde yabancı Şey'i, bana aynada dik dik bakan Medusa'nın yüzünü def etmenin imkânıydı. Peki, ama ten böylece kendini tanımayı, kendisine sarılmayı, kendiyle özdeşleşmeyi nasıl becerebilmektedir? Bu özdeşleşme her zaman kısmi, istikrarsız ve başarısızlığa mahkûm değil midir? Anna'nın koluna felç indiren ve aynada ölümünün "solgun yüzünü" ortaya çıkaran da özdeşleşmenin iflası değil midir? *Bir aynada iskeletini gören bir ölü* oluvermekten nasıl kaçınılabilir? Anna'nın bu korkunç görüntüden nasıl kaçmaya çalıştığını biliyoruz: Bu cenaze yansımasını Başkası'na yansıtarak, onda artık kendi yüzünü değil, "daha ziyade kurukafalı babasının yüzünü" tanıyarak... Bize musallat olan iğrençliği Başkası'na yüklemek: Kaçımız fantasmalarımızı ve bazen kazılı mezarlarımızı besleyen bu yansıtmaya teslim olmaktan kaçabilir? Böyle bir çareye başvurmak zavallıcadır, zira Başkası zaten benim tenimdendir, bana yabancılaşmış olan kendimin bir parçasıdır. Ten-ben'in *(le moi-chair)* acısını dışarıya yansıtmak yerine onunla yüzleşmesi ve onu kendisinde üstlenmesi gerekir: Bu kadim yaranın bulunduğu bu yerde, Şey'in kalbinin attığı bu haz deliğinde benim ben ve beden olarak meydana çıkmam gerekir. Öte yandan bunu ancak zaten oradaysam ve söz konusu yarayı benim yaram olarak, adlandırılamaz Şey'i de tenimin teni olarak tanıyorsam yapabileceğimdir. Egonun en nihayetinde kendisini yeniden bulmayı başarabilmesi için artık tenini reddetmeyi ve kendini Başkası'na yansıtıp onda kendini kaybetmeyi bırakması gerekir. *"Wo Ich war, soll Ich werden"*: Her daim olduğum yerde meydana gelmeliyimdir.

2. Kısım
Descartes'a Geri Dönüş

Ontoloji kadar psikanaliz de egoyu bertaraf etmeyi başaramayacaktır. O da kendisini Descartes'a bir alternatif olarak, "ben" olma yanılsamasının amansız bir eleştirisi olarak sunuyordu. Buna göre "Heidegger'in *Dasein*'ı gibi Lacan'ın öznesinin de bu eski ego adını artık kullanmamaya olanak sağlaması gerekiyordu. Ama boşuna: Zira olmam gereken bu var olan her zaman bana aittir, her zaman ben'dir ve psikanalizin öznesi olan ve olmam gereken bu Ben de ben'den başka bir şey değildir. Egonun var olanda ya da öznedeki bu inatçı sürerliği, Heidegger'in Varlık'a dönmek üzere *Dasein*'a tanıdığı ayrıcalığı terk etmesine ve Lacan'ın da en nihayetinde bir "öznesiz öznelleşmeye *(subjectivation sans sujet)*" başvurmasına vesile olmuş olmalıdır. Böylece tekil ben'i tamamıyla bir Nötr'ün, bir Varlık'ın, ya da Heidegger'de bir süre *Führer*'in özelliklerini alan, ama her halükarda egonun özgürlüğünü ve hakikatini yok eden bir Başkası'nın üstünlüğüne tabi kılıvermişlerdir. Daha mutlak *ben* olma kesinliğinin her birimizde nereden geldiğinin ve yanılsamalı ben'in daha kökensel bir ben-olmayandan nasıl türeyebildiğinin açıklaması hiç yapılmadan birinci Heidegger'den ikincisine, Freud'dan Lacan'a ben cinayeti önüne geçilmez şekilde vahimleşir. Başka düşünürlere yöneldiğimizde onlarda da aynı aporialarla, ben cinayetinin aynı radikalliğiyle ve egonun onu aşmış olması gereken bir düşüncede aynı geri dönüşüyle karşılaşırız. Nietzsche de aynı şekilde cogito'nun hilelerine işaret etmesinin ardından en sonunda Ebedi Dönüş'ün esrarengiz "öznesi" olacak bir *ego fatum*'a başvuracaktır[1]. Ben'i önce aşkın bir nesne, sade bir serap olarak belirleyen Sartre ise *Varlık ve Hiçlik*'te yeniden bir "özne-ben"i sunacaktır. Benzer bir kararsızlık ve antinomiyi Derrida'da da buluruz[2]. Böylece ben cinayeti, egoyu hü-

[1] "*Ego fatum* ou le miroir de Zarathoustra" adlı makalemde konuyla ilgili analize başvurabilirsiniz (*Lignes*, n° 7, février, 2002).

[2] Bunu *Faire part*'ta göstermeye çalıştım.

kümsüz kılmayla sanki onunla işi daha bitmemiş gibi egoyu yeniden yürürlüğe koyma arasında gidip gelmeye mahkûm olur.

Varlık ve Zaman'ın başlıca zorluklarından biri kapalılığı-açma-kararlılığının imkânı, başka bir deyişle *Dasein*'ın sahici bir varoluşa erişmek için asli düşüşünden kurtulduğu dönüşümle ilgilidir. Bu dönüşümün yerine getirilebilmesi ve varoluşun hakikatinin kendini açığa çıkarıp varlık meselesine yeni bir erişim yolu sağlaması gerekir; yoksa temel bir ontoloji projesinin anlamı kalmayacaktır. Aynı sorun, öznenin, kendini Başkası'ndan ayırarak asli yabancılaşmasının üstesinden gelmesi söz konusu olduğunda Lacan'da da ortaya çıkar: Eğer böyle bir ayrılık mümkün olsaydı psikanaliz sade ve sadece şarlatanlıktan ibaret olurdu. Peki, böyle bir kurtuluş hangi koşullarda mümkündür? Edilgen bir şekilde varoluşa, başa çıkamayacağı bir olgusallığa atılmış olan bir *Dasein*, başka bir deyişle her zaman hâlihazırda kendisinin dışında ve her daim düşüşte olan bu var olan nasıl olur da kendi olmaya ve kendine geri gelmeye karar verebilir? Bunun için kendi kendisini çağırmış olmalıdır; kendini kendine geri çağırabilmeli, kendini kendine verebilmelidir ve kendine-verilişi de atılmış-varlık'ından ve düşüşünden daha kökensel olmalıdır. Aynısı psikanalizin öznesi için de geçerlidir; zira yabancılaşması tamamıyla kökensel olsa, Başkası'yla özdeşleşmeden önce, hâlihazırda kendisiyle özdeşleşmemiş olsa o da Başkası'yla özdeşleşmeden çıkamayacaktır. Kurtuluş imkânı, her defasında, bir X unsurunun, düşüşü, yabancılaşmayı öncelediğini, dünyayla ya da Başkası'yla özdeşleşmeden önce her zaman hâlihazırda *kendine verili* olduğunu varsayar. *Dasein*'ın kendini varoluşun hakikatine açabilmesi ve öznenin, imgeselin hilelerini etkisiz hale getirebilmesi için söz konusu X zaten hakikatin içinde olmalıdır: Kendini kendisine hakikaten *açma* gücüne sahip olmalıdır. Nihayetinde yabancılaşmaya, Onlar'ın ya da Yapı'nın anonimliğinde nötrleştirilmeye karşı direnebilmek için bu X'in radikal bir şekilde *tekil* olması gerekir. Kendine-veriliş, kendini-açığa-vurum, tekillik: Bu üç koşulu ne karşılayabilir? Ne var olan, ne de özne: Zira her ikisi de yeterince tekil olmadıkları ve kendilerini anonim bir nötrlükten

yeterince ayırmadıkları gibi aynı zamanda kendine-verilişe hiç erişmeksizin olmanın Orada'sı *(Là)* ya da Başkası'nın bir işlevi olarak aşkın bir başkalıktan itibaren belirlenmektedir. Bu X unsurunu belirlemeyi ne ontoloji ne de psikanaliz başarır, ama yine de garip bir lapsusla Heidegger, Freud ve Lacan ona her defasında adıyla işaret ederler: Hâlbuki *Dasein*'ın ya da psikanalizin öznesinin hakikati olan bu X egodur, bendir. Ben cinayetlerinin başarısızlıklarının itirafı bizi eski düşmanlarına, yani tezlerinin yanlışlığını ispatlamaya çalıştıkları, ama bunda gerçekten başarılı olamadıkları filozofa geri getirir. Eğer benim *(je)* olduğum bu *ben'in (moi) kim* olduğunu anlamak istiyorsam Descartes'a geri dönmenin vakti gelmiştir.

"Yanılıyorsam varım (je suis)"

Ne kadar da yalnızdır Descartes. En önemsiz fikirden en azametli düşünceye her biri kendini yalnızca ona karşı çıkarak ortaya koyar. Sağduyu *(sens commun)*, fazlasıyla sığ olduğuna hükmettiği bir akılcılığa saldırmak istediğinde "Kartezyen ruhu" suçlayıverir. Meslektaşlarından biraz daha donanımlı bir bilişsel bilimci aklımızın duygulanımlardan vazgeçemeyeceğini ispat etmeye kalktığında kitabına *Descartes'ın Hatası (l'Erreur de Descartes)* adını verir[3]. Bambaşka bir düzeyde Heidegger modern zamanları karakterize eden yanlış yola sapmanın ve dünyayı harap etmenin kaynağını bulmaya çalışırken Hitler'i Descartes'ın varisi yapmaya varıncaya kadar cogito'ya saldırır. Foucault'ya gelirsek onun da klasik çağda akılsızlığın *(déraison)* sesini kesecek "büyük değişimi" tarif etmeye giriştiğinde Birinci Meditasyon'daki deliliğin reddi nedeniyle atıfta bulunup suçlu çıkardığı yine Descartes'tır. Buna göre Kartezyen felsefe, delileri zincirlenmiş ve çıplak vaziyette Bicêtre'in zindanlarına fareler tarafından yenilmeye gönderen Büyük Kapatılma'nın *(Grand Renfermement)* çağdaşı ve bir bakıma suç ortağı olacaktır... Bir çağın dışladığı neyse, saklı birliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu kural, felse-

---

[3] Burada bahsi geçen için bkz. Antonio R. Damasio, *L'Erreur de Descartes: la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995 (ç.n.).

femizin bu büyük dışlananı, paryası olan Descartes'ın cogito'su için de geçerlidir. Peki, sürekli ona karşı oluşturulan bu ittifak nereden gelmektedir? Egonun -tekilliğinin, hakikatinin, özgürlüğünün- olumlamasında pek çok çağdaşımızı korkutan ne vardır?

Descartes'tan sonra yaklaşımları farklılık gösterse de "*cogito ergo sum*"u çürütmeyi denememiş tek bir düşünür bile yoktur. Kant'tan beri bazıları "düşünüyorum" ve "varım" arasındaki mantıksal bağlantı olan *öyleyse*ye *(ergo)* hücum eder. Böylece varlık ve düşünce, düşünen Ben ve olan Ben şeklinde başa çıkılmaz bir ikilik ortaya koyarlar. "Olmadığım yerde düşünüyorum, öyleyse düşünmediğim yerde varım", diye yazmıştır ironik bir dille Lacan... Diğerleriyse "*ego cogito*"nun birliğini, ben ile "onun" düşüncesinin özdeşliğini tartışmaya açar; bu yolla *ego cogito*'nun yerine anonim bir düşünce, bir "düşünüyor *(ça pense)*", bir *cogitatur* koymaya yönelirler[4]. İlk itiraz kolaylıkla çürütülebilir. Bu filozofların, saldırılarını temelde Descartes'ın buluşunu ifade etmeyen daha az önemli bir ifade üzerine odaklayarak gayet yanılmış oldukları aşikârdır. Nitekim İkinci Meditasyon'a harfiyen geri gelirsek (şüphesiz *Yöntem üzerine Konuşma*'da yer alan ve ikinci Cevaplar'da da yeniden karşılaştığımız) meşhur "düşünüyorum, öyleyse varım" formülünün orada bulunmadığını görürüz[5]. Kartezyen buluş orada daha sadelikle ifade edilmektedir: "ego sum, ego existo", "benim *(je suis)*, varım *(j'existe)*." Mantıksal tümdengelimin, yani yorumculara çokça sıkıntı veren şu benden düşünceye ya da düşünceden varlık'a geçişin en ufak bir izi olmaksızın burada dolayımsız olarak Ben'in varoluşunun yalın bir olumlaması verilmektedir. Descartes, *düşünüyorum* ve *öyleyse*'yi dahil etmeyerek onu düşürmeye çalışacakları tuzaklardan peşinen kurtulur.

Olanın ben olduğunu, varoluşu olumlanan öznenin illaki

---

[4] "Düşünüyorum"daki süreci analiz edersem gerekçelendirmesi zor ve belki de imkânsız olan bir dizi pervasız olumlama elde ederim; mesela düşünenin ben *(moi)* olduğunu, kesinlikle düşünen bir şey olmasının gerektiğini, (...) bir 'ben *(je)*' olduğunu ..." Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 16.

[5] Bunu ilk fark eden şüphesiz Alquié'ydi, bkz. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1950.

bir *ben* olduğunu kabul etmeyi reddeden ikinci itiraza ise cevap vermek zordur. Aslında bu *ego sum* olumlaması kendisinden biraz daha önce gelen başka bir ifadeyi, ona bir tez formu vererek yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır. İkinci Meditasyon'un başında Descartes bir Büyük Aldatıcı hipoteziyle dünyada, ne gökyüzünün, ne yeryüzünün, ne ruhların, ne cisimlerin, *mutlak surette* hiçbir şeyin olmaması imkânından bahseder. Öte yandan kendi varoluşumdan kuşku duymamı engelleyen bir şey varsa bu tam da evrensel aldatmaca hipotezidir ve işte bu bağlamda ilk kez şüphe kaldırmaz varım olumlaması telaffuz edilir: "O halde şüphe yok: Beni aldatıyorsa ben de varım *(ego etiam sum, si me fallit)*. Beni ne kadar aldatırsa aldatsın bir şey olduğumu düşündüğüm sürece benim hiçbir şey olmam için asla bir şey yapamaz *(ut nihil sim)*[6]" (§ 4). Böylece varoluşumun açığa vurumu teorik bir akıl yürütmeden ya da düşünce edimlerim üzerine bir düşünümden *(réflexion)* değil; daha endişe verici bir sınavdan, aldatıcı bir gücün *hiçbir şey* olmamı gözettiği, beni yok etmeye çalıştığı ilk tehdit tecrübesinden ileri gelir. Bu güç, kendini bir *deceptor*, beni tüm kesinliklerden koparmaya gücü yeten bir Büyük Aldatıcı olarak sunar ve bu evrensel aldatmaca bana kendini bir hakikat-olmayan olarak, var olduğuma ya da kendim olduğuma dair naif kesinlik de dahil olmak üzere tüm duyulur ya da ussal apaçıklıklardan daha güçlü bir karşı hakikat olarak dayatır. Biz de bu karşı-hakikati çoğunlukla tutarsız ve derhal reddedilen bir hipotez olarak düşünerek Descartes'ın düşüncesini zayıflatırız. Oysa *deceptor* şüphe etmek için sebeplerimi kuvvetlendirmeye yarayan basit bir kurgudan tabii ki daha fazlasıdır: Onda bana saldırıp beni yok etmeye çalışan etkili bir tehdidi, bilinmeyen bir gücü görmemiz gerekir.

Olduğumu yadsımanın pek çok yolu vardır ve bunlar çok farklı bakış açılarına karşılık gelir. a) bir "ben" olduğumu söylediğimde a) yanılıyor da olabilirim. Bu durumda ben da-

---

[6] Descartes, II. Meditasyon, § 4. (Fransızcada) Hem Duc de Luynes'in klasik çevirisine hem de M. Beyssade'ın bize yakınlarda sunduğu çeviriye başvuracağım.

ğıtılması önem arz eden bir illüzyon olacaktır: Ben cinayeti dediğim de işte bu hamledir. Ben olduğumu hayal ederken b) olduğuma inandığım kişi olmayabilirim, kendimi bir başkasıyla karıştırıyor olabilirim -bu da deli olmaktır. Birinci Meditasyon'un başında görünüşte bertaraf edilen delilik tehdidi burada yeniden belirir[7]. Ayrıca bir başka tehdit de baş gösterir: c) zira (burada Büyük İşkenceci'nin özelliklerini alan Aldatıcı artık hiçbir şey olmayayım diye bütün "ut nihil sim" gücünü ortaya sermektedir. Bana ayrılan bu yok oluş, bir ölüm tehdidi, sürekli tekrarlanan bir öldürme teşebbüsü değilse nedir? Bir *reductio ad nihilum*: Meditasyonlar'ın özeti sonlu tözlerin yok oluşlarını, onları varoluşta tutan tanrısal desteğin geri çekilişiyle adlandırır. İşkencecimim bana tayin ettiği de işte bu şekilde hiçliğe indirgenmektir. Şüphesiz kim olduğumu, hatta *olup olmadığımı* bile hâlâ bilmezken ölüp ölmeyeceğimi de ve ölümün benim için anlamının ne olacağını da henüz bilmemekteyimdir. Şimdilik bir ilk karşı-hakikati, ölümümün anlamsız imkânıyla düğümleyen şu garip bağı kaydetmekle yetinelim. Kartezyen *varım* olumlamasının, bir tek, Descartes'ın Aldatıcı figürü altına topladığı yanılsama, delilik ve ölüm üçlüsünün tehdidine karşı koymada anlamı vardır. "*Si me fallit, ego sum*": "Beni aldatıyorsa varım." Bu ifade birkaç şekilde anlaşılabilir: a) bir ben olduğuma inanırken bir Başkası beni aldatmaya çalışıyorsa bu, tam da benim olduğumun *(je suis)*, bir ben formu altında var olduğumun ispatıdır; çünkü bu X *beni* aldatmaktadır b) kendim olduğuma inanarak deli olsam bile, delirsem bile bu delilik benimdir; bana benim olduğumu *(que je suis)* ve hâlâ *ben* olduğumu teyit eder c) yok edilmeye çalışılıyorsam tabii ki olmam gerekir; bir parçamın bana zulmedip beni öldürmeye çalışana direnmesi gerekir ve en sonunda öldüğüme dair ikna edilsem bile bu yine olduğumun *(que je suis)* ispatıdır; zira yalnızca yaşayan bir Ben *(Je)* "öldüm" diyebilir. İşte bu nedenle "benim, varım *(je suis, j'existe)*" önermesi zorunlu olarak doğrudur. Şüphe edilmesi imkânsız bir hakikat, mutlak bir hakikat söz konu-

---

[7] Derrida'nın *l'Écriture et la Différence* adlı kitabının "Cogito et histoire de la folie" üzerine bölümde ileri sürdüğü de budur.

sudur; çünkü -bu hakikat- onu yadsıdığını iddia eden her şeyden daha güçlü bir olumlamaya delalet etmekte ve en aşırı değillemesine karşı koymayı, değilleyici güçleri, kendini-açığa vurma yararına kendilerine karşı çevirmeyi başarmaktadır. Böylece kendini yanılsamadan kurtaran ve bu evrensel değillemeye, Kartezyen *deceptor*'ün, gelişini önceden bildirdiği modern zamanların bu muzaffer nihilizmine karşı koyan bir kırılma noktası olarak en azından bir hakikat vardır. *Benim* hakikatim, benim *olduğum (que je suis)* tuhaf, tekil hakikat, indirgenemez bir hakikattir. Zira böyle bir hakikat kendini her zaman bir Ben *(Je)* olarak "birinci tekil şahısta" verir. Kartezyen argümanın geçerliliği de buna bağlıdır: Yadsımamın kesinlikle imkânsız olduğu "varım" ifadesinden farklı olarak "X vardır" önermesi, - aynı şekilde geçerli olan- "X yoktur" önermesiyle büsbütün çelişebilir ve böylece X'in zorunlu olarak var olduğunun sağlama alınmasına olanak vermez. Bu hakikatin "öznesini" bir Ben *(Je)* olarak düşünmeyi reddetmek, onu ben ile ilgisi olmayan anonim bir *subjectum*'a indirgemek bu hakikati yok etmekle, Kötü Cin'e boyun eğmekle aynı şeydir[8].

"Ancak şu anda ister istemez olduğum ben olarak ne olduğumu hâlâ yeterince bilmiyorum" (*Meditasyonlar*, II, § 5). Öyleyse *kim*im ben? "Ben olduğumdan, kişisel kimliğimle, ismimle, tarihimle, dünyada işgal ettiğim yerle, kendimi tanımlamaktan öylesine eminken bu soru saçma görünebilir... Şüpheyle sınanırken sallantıda kalan bir sürü kesinlik: Zira bu sınama tekil varoluşumda bizzat beni etkilemektedir. Touraine doğumlu, Collège de La Flèche'in eski öğrencisi, sonrasında Fransa kralının ordularında subay René Descartes olduğumu düşünüyordum. Beni soymak için beni öldürmeyi tasarlayan Alman denizcileri hatırlıyorum. Bütün bir kış boyunca düşüncelere dalmak için Danube kıyısında çekildiğim sobayı ve orada hayranlık uyandırıcı bir bilimin temellerini

[8] J.-Cl. Milner'inki gibi ince bir zekâ da Descartes'ın Lacancı yorumunu savunmaya çalışırken bu yanlışa düşer (Bkz. L'Œuvre claire, Éd. Du Seuil, 1995, s. 39-42). Bu soruna mantıkçı bir yaklaşım için J.-Cl. Pariente'ın *Descartes et la question du sujet* (PUF, 1999) konulu derlemedeki "La première personne et sa fonction dans le Cogito" başlıklı yazısına başvuracağız.

keşfettiğimde gördüğüm üç rüyayı hatırlıyorum. Sağlam ve değişmez bir temel arayışına koyulmak adına bugün inandığım her şeyden kurtulmaya karar verdim. Ve şu insan olma kesinliğim böylece şüphenin gecesine gömüldü: Artık ne matematikçi beyefendiyim, ne de Fransız süvariyim... Yaşamımın çerçevesini meydana getiren hatıraları reddetmek zorundayım; zira onlar da Kötü Cin'in kurgularından ibaret olabilirler. Benim *(je suis)*, varım *(j'existe)*, bu kesin, ama ben kimim? Saf, anonim bir ben'den başkası değil. Bununla birlikte bu ben soyut bir kavram, tüm insanlar için geçerli bir Ben ortak mefhumu değildir. Ne kadar nötr ve gayrişahsi görünürse görünsün yine de ona uygun stille beraber, taklit edilemez hissetme, teninde vücut bulma, yaşamından etkilenme tarzıyla beraber tekil bir varoluşu ispat etmektedir. Aslında bu ben benimkidir, bendir.

Hiçbir şey niteliksiz ben'i, ego=X'i kavramaktan daha zor değildir Zira kendi ben'imi dünyada, başkalarının arasında var olan, bir tarih entrikasında alınan, simgesel ve toplumsal ilişkilerin karmaşık ağına *sıkışmış* bir insan bireyiyle özdeşleştirmeye alışığımdır. Kendine özgü dünyada olma tarzıyla beraber bu bireyi, bu özneyi, bu insan kişisini kendim olarak düşünürüm ve onu sever, böyle olmaktan ve varlığımda sürmekten narsistçe zevk alırım. Cildime yapışan Nessos'un gömleğinden tenimi koparmadan kurtulabileceğimi hayal bile edemem... Bu apaçıklığın sorgulanması gerekir. Dünyanın varoluşundan ve dünyadaki her şeyin -figürlerin ve yerlerin, zihinlerin ve bedenlerin, etrafımda karşılaştığım başka insanların- varoluşundan şüphe duyarak aynı zamanda bu dünyasal ben'den de, dünyada bizzat olduğum bu özneden de şüphelenmeye başlarım: Bundan böyle ben'imin nüvesinin onu indirgediğim bu insan bireyiyle çakışmadığını keşfederim. Elbette artık olduğumdan *(que je suis)* şüphe edemem ve var olma kesinliğim zorunlu olarak doğrudur; ancak varoluşumun hakikati saklanmayı sürdürür: Gerçekten olduğum kişi olduğumdan asla emin olmayacağımdır ve "ben" dediğimde konuşanın gerçekten de ben olduğumu kendime asla garanti edemeyeceğimdir. Dolayısıyla var olma bilincim ile çok muğlâk ve belirsiz kalan kendime dair bilgim arasında bir aralık,

bir kesinti sürüp gidecektir. Kim olduğunu bilmeden var olmak, muamma kipinde var olmaktır. Böylece kendim için bir muamma olarak kalırım ve egonun özünü belirlemek için yapılabilecek tüm girişimler bizzat olduğum bu muammayı dağıtmakta başarısız olacaktır. Beni, kendimi, tamamıyla narsistik ve dünyasal ben'le, yani mütemadiyen hakiki ben'imin yerine sergilediğim toplumsal komedinin karakteriyle özdeşleştirmekten alıkoyan bir kesinsizlik sürüp gider. Bu da bazen personanın, onu saklayan tiyatro maskesinin ardında yüzü ve adı olmayan acayip bir ben'i, başka bir deyişle öznel bir kimliğe tamamıyla ne boyun eğecek, ne de ona yabancılaşacak, kendini özneleşmekten ve *özdeşleşmekten çıkarabilecek* ve bu şekilde de yaşamı, hayatını yaşama tarzını değiştirebilecek, başka bir kimlikte yeniden doğabilecek, ilk hakikatine daha sadık *daha hakiki* bir figürde yeniden belirebilecek bir ben'i bir an için görmemize müsaade eder.

Bunu yazarken Descartes'ı zorladığımı biliyorum: Zira dünya-içindeki-ben *(moi-dans-le-monde)* ile ben'in şüphe tecrübesi aracılığıyla kendini açığa vuracak yine gizemli ve belirsiz kökensel nüvesi arasındaki bu ayrım onda neredeyse hiç görünmez. Bununla birlikte hâlâ kim olduğumu bilmeksizin olduğumu *(que je suis)* keşfettiğim bu sabaha ermek için dünyada olmanın, başkalarıyla olmanın ve başkaları arasında bir insan bireyi olmanın apaçaklığını sorgulayan radikal bir yaklaşıma sadık kalma niyetindeyim. Bu suretle Descartes filozofların artık sormayı başaramadıkları bir soruyu sorma şansını muhafaza etmiş olacaktır: Ben kimim? *Ben kimdir?* Bu soru, kimi zaman, tüm kesinliklerimin temeli sallantıdayken yaşamıma baskın yapar: "Sanki birdenbire çok derin bir suya düşmüşüm gibi öyle bir sıkıntıdayımdır ki ne ayağımı yere basabilir ne de yüzerek suyun yüzeyine geri çıkabilirim" (M, II, § 1). Bu her türlü zemin ve sağlam temelin kaybıyla, reddettiği delilik tecrübesinde, sonrasındaysa *deceptio* tecrübesinde, yani onu oyuna getirip yadsımaya çalışan bir Başkası'nın tehdidi altında zulüm tecrübesinde karşılaşır. Buna varoluşun başka sınır-tecrübelerinde de rastlarız: Bu kadar ölçüsüz sevebilmek için *kim olduğum*u kendime sorduğum aşırı şiddetli aşkta; gelecek tümüyle elimden kayıp gidecek kadar

kendime *kim olduğumu* sorduğum yoğun umutsuzlukta ve ben'i, kendisine ve tanıdık dünyasına yabancı kılan, ona *yabancılığını* açan tüm tecrübelerde. Soruyu ele almanın diğer yollarını burada incelemeyeceğim. Kendimi şimdilik Descartes'ın tek tecrübesiyle, yani çok güçlü bir Aldatıcı'nın, bana yük olan tehdidiyle sınırlandırıyorum. Zira bizzat olduğum bu egonun kim olduğunu anlamayı denemek istiyorsam bu noktadan hareket etmek gerekmektedir.

İkinci Meditasyon'un sonunda bu ben'e ilişkin hâlâ hiçbir şey bilmem. Tabii bunun dışında ben, birdenbire bir direniş edimi, kendisini kör eden yanılsamayı etkisiz hale getirebilen bir çeşit kırılma noktası olarak belirir. Bana karşı dönen anonim güç, X Başkası belki de bizatihi kendi gücümdür, yoksa bu kırılma noktasını bana haber veren veyahut onu önceleyen hiçbir şey yoktur. Ayrıca hâlihazırda var olmasaydım *deceptor* de *beni* tehdit edemezdi: Peki, buradan direnişimin başta geldiği, ben'in, kendisinden önce geldiği düşünülen bu Başkası'nı öncelediği sonucuna mı varmak gerekir? Bu formülasyonlar, tehdit ve direnişi dünyada birbirini takip eden eylemler olarak temsil ettiğimiz sürece bizi yanlış yola sevk edebilir. Dünyasal temsili bırakıp, *ego sum*'un belirdiği anı, biricik doğum anımı yakalamaya çalışalım. Beni kendime açan tehdidin pençesinde, zulmedilen bir ben olarak meydana çıkarım; ancak söz konusu tehdit, var olduğum ve ona karşı koyduğum ölçüde beni hedefine alabilir. Aynı zamanda zulmeden ile bu zulmedenin ellerinden kaçan paradoksal noktanın meydana çıkması tek bir birlikte-doğumla *(co-naissance)* olur. Dolayısıyla ardı sıra bir edilgenlik halinden bir başkaldırıya ve kendimi olumlamaya geçmem; zulmedilen olarak edilgenliğim ve direniş edimim, daha ziyade, bir ve aynı olayın iki yüzüdür. Eğer edilgenlik noktasında ısrarcıysanız o zaman "kökensel (bir) edigenlikten" bahsedebiliriz, ama edilgenliğimin ilksel bir edimin, bir direniş kararının öbür yüzü olduğunu kabul etmek koşuluyla. Kaldı ki bu karar, sanki direnişim sade bir imkanmış gibi, aralarından benimsemeyi seçip seçemeyeceğim bir tavırmış gibi ampirik bir tercihle bir tutulamaz: ego için *var olmak direnmektir*. Başka şekilde ifade edersek: Ben "töz" değildir; yalnızca *direnerek* ve direnişinin sür-

düğü kadarıyla *varlığını sürdürür*. *Deceptor* tarafından tuzağa düşürülüp yabancılaştırıldığı ve böylece direnişinin kesintiye uğradığı andan itibaren ise bir ben olarak var olmayı bırakır. "*Ego sum*" olumlaması burada etik bir anlama sahiptir ki bu da yerleşik otoritelere öylesine saygılı olan ve bize "dünyanın düzeninden ziyade arzularımızı değiştirmeyi" öğreten bir filozofta yeterince beklenmedik bir şeydir. (Söz konusu olumlama) Ben'in, Başkası'nın etkisinden kendini kopararak hakikatine, özgürlüğüne erişimi bulduğu bir *direniş etiğini* tesis eder. Bu kökensel öz-olumlamasına bir ömür boyu sadık kalmak, her yeni kararda onu tekrarlamak veyahut Büyük Aldatıcı'ya edilgen bir teslimiyette onu inkâr etmek mümkün olmalıdır[9].

Eğer Başkası'yla ilksel tecrübem, bir zulüm tecrübesiyse, eğer yalnızca bu tehdide karşı koyarak kendimi ego olarak olumlayabiliyorsam ben ile Başkası arasında derin bir aralık, aşılması belki imkânsız olacak bir uçurum açılır. Kendime erişmemin tek yolu "sanki dünyada yalnız ben varmışım gibi kendimi tek başıma düşündüğüm şekilde" (M, IV, § 15) tüm başkalığı hükümsüz kılmaktır. Böylece varoluşum radikal olarak *solipsist* görünür. Üçüncü Meditasyon'un Tanrı denilen bir sonsuz Başkası'nın varoluşunu ispat ederek mutlak solipsizmi aşmış olacağı ve altıncısının dünyanın varoluşunun kesinliğini yeniden tesis edeceği zaman bile Descartes başkalarının, benim türdeşlerim olacak başka insanların varoluşunu göz önüne almaktan inatla kaçınacaktır. Sanki aldatıcı Başkası'na ilk meydan okuma, ona karşı ve *onsuz* kendini olumlama zorunluluğu, bu Başkası'nın bir iyilik Tanrısına dönüşümünden sonra da sürermiş gibi; sanki Başkası'nın bu şekilde reddi ve iptali bundan böyle *Başkası'ndan başkalarına* yöneli-

---

[9] Böyle bir etiğin aynı zamanda politik bir anlamı da vardır. Ne yazıktır ki Spinoza'dan Foucault'ya bir direniş politikasının en sıkı düşünürleri meseleyi egonun kökensel olumlamasına dayandırmayı reddederek Kartezyen olmayan bir bakış açısından ele almışlardır. Aynı şey Françoise Proust'un, direniş kavramını enine boyuna ortaya koyan *De la résistance* (Éd. Du Cerf, 1997) adlı güzel kitabı için de geçerlidir. Dayanılmaz olana direnmek için diğerleriyle ayağa kalkanın her zaman ben olduğu ve bu ben'in başkaldırı gücünü özgür öz-olumlamasından edindiği nasıl görülmez?

yormuş gibi. Böylece solipsizmin bu asla aşılamayan baştan çıkarıcılığı, ben ile başkası arasına çektiği bu geçirimsiz sınır, Descartes'ın yaklaşımıyla birbirinden ayrılmazdır. Bunun çoğunlukla yönteminin temel bir kusuru olduğu sonucuna varılır: Hareket noktası tek başına bir ben'in *(un moi solitaire)* olumlaması olan bir düşünce başkasının başkalığına erişemeyecektir. Ben'i "her şeyin merkezi" yaparak "adaletsizliğini", narsisizmini, Başkası'na alerjisini açığa vuracaktır (Fichte ve daha sonra Husserl aynı eleştirinin hedefi olacaklardır). Bu argüman kolayca tersine çevrilebilir: Bu defa, Başkası'ndan hareket edenler, hemen başkası-ile-varlık'a *(être-avec-autrui)* yerleşenler egoya nasıl erişeceklerdir? Ben'in ne olduğunu belirlediklerine inanırlarken karşılaştıkları hâlihazırda Başkası-na yabancı bir ben, benim hakiki ben'im olmayan dünya-içindeki-ben değil midir? Egonun kökensel olumlamasının başkasına açılmasını engelleyeceğini düşünmekte hatalıdırlar: Başkası'nı *işkencecim* ya da suretim olarak kavramayı bırakıp Başkası'yla *hakikaten* karşılaşabilmem için öncelikle kendimi bulmuş olmam gerekir. Başkalarına hakiki bir erişim yolunu bana sağlayacak olan *benim* hakikatimdir ve beni onlara götürecek yolu bulmak istiyorsam öncelikle kendime geri gelmem gerekir.

Descartes'ın dersi gerçekten de tek başına bir ben'in bu öz-olumlaması mıdır? "*Si me fallit, Ego sum...*" Eğer bir Başkası beni aldatıyorsa, eğer sadece ona direnmek için varsam bu yalnız olmadığımın ispatı olmaz mı? Daha en başından Başkası bana hitap ediyordur -aldatmak için bile olsa- ve beni varoluşa çağıran onun çağrısıdır. Descartes, ben'in zorunlu olarak var olduğunu keşfederek aynı zamanda varoluşunun önceden varsaydığı kökensel başkalığı keşfedecek ve bu yolla solipsizm çıkmazını aşacaktır[10]. Peki, bu başkalığı nereye koymamız gerekir? Beni aldatan Başkası *kimdir*? Aldanmamın imkanını elinde tutan bu bilinmez gücü benden ayrı bir Başkası olarak belirleyerek baya ilerleme kaydederiz. "Ona hangi

---

[10] *Deliliğin Tarihi*'nde *(Histoire de la folie)* Foucault'nun görüşü de böyleydi; J-L. Marion'un *Questions cartésiennes* adlı kitabının "L'alterité originaire de l'ego" başlıklı bölümünde savunduğu da budur.

adı verirsem vereyim, aklıma bu düşünceleri koyan bir Tanrı ya da başka bir güç yok mudur? Ama belki de bunların sorumlusu benim; o zaman ona neden inanayım?" (M, II, § 4) Bir iç tehdidin mi, yoksa dış tehdidin mi söz konusu olduğu, beni tuzağa düşüren gücü kendimde taşıyıp taşımadığım daha belirlenmeden yanılsamanın odağı, burada, anonim bir başkalık kutbu olarak kendini gösterir. Belki de kendimin *deceptor*'ü benimdir. Geldiğimiz noktada bir karara varmak için hâlâ çok erken; öte yandan dördüncü Meditasyon, hatalarımın kaynağının bende olduğunu göstererek muammanın anahtarını verecektir. Bundan böyle Kötü Cin figüründe egonun, kendisini körleştiren, aynı anda hem aldatıcı hem de aldatılan; yanılsamanın hem öznesi, hem de nesnesi, *ben'in* suretini tanıyabiliriz. Her şeye ve kendime dair yanılırken bu körlüğe bir yanılsamayı daha eklemişimdir: farkında olmaksızın kötü bir Başkası kurgusunu meydana getirip hatalılığımın nedenini ona aktarmışımdır. Buna göre ben acayip bir şekilde kendisinden bir parçayı kendi dışına yansıtma ve kendisinde henüz tanımadığı *içsel* bir başkalığı Başkası düzlemine aktarma kabiliyetine sahip olacaktır. Kendimi, farkına bile varmadan, aldatıcı bir ben ile aldatılan bir ben'e bölerek bir Başkası'nın beni etkilediği, beni tehdit ettiği ve bana saldırdığı yanılsamasına sahibimdir. Oysa yalnızca kendimden etkilenirim. Başkası'na direnmeye ilişkin kökensel karara, bundan böyle, beni bütün yanlışı artık Başkası'na yüklememeye, onu artık mutlak bir tehdit olarak görmemeye, daha ziyade yanılsamanın kaynağının kendimde olduğunu kabul etmeye çağıran yeni bir buyruk eklenir. O zaman mesele, bu içsel başkalığın, kendi dışıma geri attığım ve bana dışarıdan, yabancı bir Başkası'nın özellikleri altında geri gelen bu yanılsama odağının durumunu anlamaktır. Bunu düşünmekte artık Descartes'ın bir yardımı olmaz. Kendimin bilinmeyen kısmına doğru, *artakalan* adını verdiğim bu bendeki-başka'ya *(cet autre-en-moi)* doğru götüren bir yolu, bir yöntemi bulmamız gerekecektir: Bu da kitabın son bölümünün konusudur.

Böylece benden farklı bir Başkası'nın beni aldatmaya çalıştığını düşündüğümde *kendimi* aldatmaktayımdır. Bu da sonrasında İkinci Meditasyon'un radikal solipsizmini doğrular.

Bizi yabancılaştıran, ezen, bize kendimizi inkâr edelim diye baskı yapan tüm güçlerin karşısında solipsizmin en azından şu meziyeti vardır: Bize kendi ben'imize saygı duymayı, tekilliğini, yani onu her başkasından ayırt eden ve benim de *egolojik fark* olarak tanımladığım indirgenemez sınır ayrımını unutmamayı öğretir. Söz konusu farkı ileri sürmek, öncelikle, ben'imin bir ve tek olduğunu, karşılaştırılamaz olduğunu, kendini başka hiçbir şeyle yer değiştirmeye veya özdeşleşmeye bırakmadığını, kökensel olarak hiçbir topluluğa ait olmadığını kabul etmektir. Kendini diğerlerinden yalıtmayı tercih etmiş dünyasal bir bireyin yalnızlığıyla kıyaslanamaz bir yalnızlıktır bu. Zira dünyayla ve başkalarıyla her türlü ilişkiyi önceler. İşte bu nedenle egoyu ortak bir türe sokma ve onu evrensel bir kavramdan hareketle tanımlama (İnsan ya da Özne gibi) girişimlerinin hepsi egoyu çarpıtır ve başarısız olmaktan başka da şansları yoktur. Kendimi bir bütünün unsuru, bir insan topluluğunun içinde, diğerlerinin arasında bir üye olarak düşündüğüm andan itibaren zaten artık bizzat kendim değilimdir ve ben cinayeti çoktan galip gelmiştir. Descartes bunu iyi biliyordu: "Düşünceyle" (yani "ego cogito"yla), "kastettiğim hiçbir şekilde tüm düşünme tarzlarını kapsayan evrensel bir şey değildir; daha ziyade tüm bu kipleri kendine alan özel bir doğadır[11]". "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesini mantıksal bir çıkarım (bir "syllogisme", yani tasım) olarak düşünmeyi reddetmesinin nedenidir budur; çünkü bu, varoluşumu, önceden var olan evrensel bir kuraldan türetmekle bir olacaktır (düşünen her şey *[tout ce qui pense]* vardır *[est]*, ya da düşünüyorum...") -oysa başka hiçbir düşünce, benden farklı olan, düşünen hiçbir varlık(var) olduğumun apaçıklığından önce var değildir[12]. Dolayısıyla ben'in varoluşunu bir ön cogitatio'dan çıkarsamadan derhal olumla-

[11] Arnauld'ya 29 Temmuz 1648 tarihli mektubu.

[12] Bkz. Clerselier'ye 12 Ocak 1646 tarihli mektubu ya da İkinci İtirazlar'a cevabı (§ 22): Eğer ben "varoluşunu tasımla *(syllogism)* çıkarsasaydı önceden şu büyük öncülü bilmesi gerekirdi: Düşünen her şey vardır. Ancak bu öncülün ona öğrettiği, aksine, kendisi var olmadığı takdirde düşünmesinin mümkün olmadığını kendisinde hissettiğidir. Zira tikellerin bilgisinden genel önermeler oluşturmak zihnimize hastır".

yan Meditasyonlar'daki formülasyonlara başvurmak iyi olur. *Tikel*den farklı olarak evrenselden türetilmeyen ya da çıkarsanmayana *tekil* demeye karar vereceksek -o zaman- ben'imin mutlak bir tekillikten olduğunu söyleyeceğiz. Descartes'ın (ya da Husserl'in) solipsizmine saldıranların tahammül edemediği de tekil'in bu şekilde olumlanmasıdır. Aslına bakılırsa ona, yeterince solipsist olmamasından, Üçüncü Meditasyon'dan itibaren ben'in tekil konumundan çok çabuk vazgeçmesinden ve içerisinde ben'in, Başkası'nın farklı figürleriyle özdeşleştiği kendini unutuşa kendisinin de teslim olmasından ötürü sitem etmemiz gerekirdi. Bundan böyle bir üçüncü buyruğa gerek vardır: Egolojik farkı unutmama, tekilliğimden taviz vermeme buyruğuna. O zaman da *ben'in* Başkası'nı yadsımadan kendini nasıl olumlayabildiğine ve kendini Başkası'na, ona yabancılaşmadan nasıl açabildiğine bakmamız gerekecektir.

Meditasyonlardan çıkarmaya çalıştığım bu "geçici etik"te söz konusu üçüncü buyruk ilk direniş buyruğuyla düğümlenir. Sonrasında beni tehdit eden gücün bir Başkası'nın gücü olmadığı ortaya çıkacak olsa bile direnme gereksinimi değerinden bir şey kaybetmez: Varoluşumdan ayrılmaz olup, beni tabi kılmaya ve benden tüm diğerlerine benzer edilgen bir "özne" yapmaya uğraşan dünyevi güçlerle karşı karşıya kaldığım bütün yaşamım boyunca tekrar tekrar belirir. Tahakkümleri, her zaman bir evrensel adına, ortak bir norm adına ortaya konur: Ben'i dünya düzenine boyun eğdirmenin peşinde, aynı anda hem direniş kabiliyetine -özgürlüğüne-, hem de tekilliğine saldırırlar. Onlara direnmeye karar verdiğinde, aynı anda radikal farkımı olumlar, kendimi Evrensel'in dışında tutarım. Ego, Kötü Cin'in dayattığı evrensel yanılsamaya bir istisna olarak kendisine böylece doğar ve kendisine sadık kalan bir ben sürekli bu istisna halinde kalmayı seçer. Eski bir geleneğe göre Yasa'nın kaldırıldığı, kural yerine istisnanın dayatıldığı zaman Mesih'in geliş zamanıdır. Ben olma buyruğunda (*"soll Ich werden"*) bu mesiyanik vaadin, her ben'in bizatihi kendi mesihi olacağı bir zamanın vaadinin bir yankısını duymak istiyorum. İşte bu hakikati, yani bizzat olduğum *(que je suis)* mutlak surette tekil hakikati düşünmemiz

gerekecektir. Zira o, her birimiz için "Mesih'in geçebileceği dar kapıdır".

Ne insan, ne özne

Ne olduğumuz sorulduğunda her birimiz hemen insan olduğu cevabını verecektir. İnsan türüne aidiyetimiz en asli özelliğimizdir: İşte hümanizmayı tanımlayan kabul, temel inanış. Başka herhangi bir çağdan daha fazla, insanlık dışının tecrübesine sahip olacak bir çağda hümanizma en sonunda acil bir gereksinim olarak, yani etiği, politikayı ve nihayetinde düşünceyi tümüyle insan ve insan hakları üzerine tesis etmenin gerekliliği olarak ortaya konur. Hem de geçmişte önkabüllerini sorgulamaya çalışmış olan filozofların itibarlarını en kötü şekilde zedeleme noktasında: Hümanizmanın dışında, yalnız, barbarlık hüküm sürer! Öte yandan böyle bir söz birliği sorgulanmayı hak etmektedir. Milyonlarca insanı insanlığın dışına atma iddiasındakilere karşı mücadele ve evrensel bir insan topluluğuna aidiyetimizin beyanı, bir zamanlar, adı konulamayan bir şeye karşı direnişi, bir Anselme'in, bir Primo Levi'nin, bir Chalamov'un direnişini desteklerdi. Lakin bu insanlık talebinin bugün hiçbir anlamı yoktur. Artık dışlamanın ve korkunun en uç formlarıyla karşılaşılmadığı, insan haklarına saygının bir mutabakat konusu olduğu bir toplumda -eskilerin- bu büyülü sözleri bundan böyle kurulu düzeni meşrulaştırmakla, Batı demokrasisini mümkün dünyaların en iyisi olarak göklere çıkarmakla aynı şeydir: İnsan'ın -bu şekilde- yüceltilmesi Batı'nın ruh takviyesi, bu ruhsuz dünyanın tinsel aroması haline gelmiştir. Aslında hümanizmanın günümüzdeki hegemonyası düşünce için bir faciadır, çünkü bizzat olduğumuz muammayı sorgulamayı yasaklar. "Bir insan" olduğum ve bu büyük kanıtın beni tanımlamaya yettiği gerçekten kesin midir? Bu günlerde yeniden sorulması uygunsuz görünen bu soruyla Descartes önceden karşı karşıya kalmıştı. Hümanizmanın naif kesinliklerini kovarken sergilediği sakin cesaretine hayranım: "Öyleyse şimdiye kadar ne olduğuma inandım? Şüphesiz bir insan. Peki, ama bir insan nedir? Akıllı bir hayvan mı diyeceğim? Hayır, çünkü o zaman

da hayvanın ne olduğunu, akıllının ne olduğunu sormam gerekir ve böylece tek bir sorudan pek çok daha zor sorunun içine düşerim. Benimse bu tarz ayrıntılara harcayacak zamanım yok" (M, II, § 6).

Aslında insan kavramına başvuru ikili bir hataya dayanır: a) bileşik ve karmaşık bir mefhumdan itibaren sade bir özü - ben'imin özünü- belirlemeye çalışırlar ve bilhassa da b) tekil bir varoluşu insan türü gibi evrensel bir kavramdan itibaren tanımladıklarını iddia ederler. Ancak tekili evrenselden türetmeye çalışmakla tekilliğini çarpıtırlar. Zira insan türüne ait olma dünyevi bir kesinliktir: İçerisine ben'in atıldığı, tekilliğinin hâlihazırda kaybedildiği ortak bir dünyada varoluşu varsayar. Genç Marx, "radikal olmak, bir şeyi kökünden almaktır ve İnsan için kök İnsan'ın kendisidir" demiştir. Ancak İnsan yalnızca bir soyutlamadır, bir yaşayan bireyler çokluğundan, sayısız tekil ego'dan meydana getirilen evrensel bir türdür. Bu egoların her biri için ben'inin "kökü" -kökeni ve hakikati- bu ben'in kendisidir. Hümanizma ben'i İnsan'ın otoritesine tabi kılarak tahrif etmektedir: Yalnızca tekilliğini ortak bir mefhum, herkes için geçerli soyut ve tekdüze bir mefhum altında ezmesi dolayısıyla değil; aynı zamanda belirli bir İnsan kavramını ve tam anlamıyla "insani" olan kavramını dayatarak belirsizliğine ihanet eder. Günümüzde İnsan en yaygın olarak kurbanla, haklarının savunulması önem arz eden, acı çeken, baskı altında tutulan, aşağılanan bireyle özdeşleştirildiği şekilde kavranmaktadır[13]. Mesela Levinas'ın tezi şudur: Başkası'nın yüzü kurbanımın yüzüdür ve sade var olmamla ona haksızlık ederim; başkası "ben güçlüyken zayıf olandır; dul ve yetimdir". Buna göre insanın insanlığı, zulmedilen ya da esir durumuyla, yani edilgenliği, üstesinden gelinmez güçsüzlüğü, özgür olmayışıyla tanımlanacaktır. En başta Kartezyen ego da, her şeyden önce, bize şüphesiz böyle görünmüştü: Yani ölümle tehdit edilen, onu yok etmenin peşindeki bir Başkası tarafından zulmedilen bir ego olarak. Ama bu durum hemen tersine döner ve biz de söz konusu tehdidin onu

---

[13] Badiou'nun çağdaş hümanizma eleştirisine en azından bu noktada katılıyorum (bkz. A. Badiou, *l'Éthique, essai sur la conscience du mal,* Hatier, 1993).

varoluşa çağıran -şey-olduğunu, varoluşununsa Büyük İşkenceci'ye direnişinden ayrılmaz olduğunu keşfederiz. Kurban hümanizmasının kabul etmeyi reddettiği de budur: Yani zulmedilenin edilgenliğinin direniş edimine çevrildiği ve ben'in dünyadaki her güçten daha egemen bir özgürlüğü, kendi özgürlüğünü tecrübe ettiği bu paradoksal tecrübedir.

Eğer insan değilsem kimim? O halde *özne* olmaz mıyım? Heidegger'in suçlamasını hatırlarız: Descartes, insan Özne'nin varolanın en üstün ilkesi olarak ortaya konulduğu dönemi başlatır; Varlık'ı unutuşumuzu aşırı derecede vahim hale getirir. Heidegger için "düşünüyorum", bir "kendimi temsil ediyorum" anlamına sahiptir. Ben'in kendini mutlak bir kesinlikle kendinin ve elinin altındaki varolanların "sarsılmaz temeli" olarak temsil ettiği anlamına gelir. Zira Heidegger'in yeniden gözden geçirdiği "*ego cogito*" fetihçi bir despotun bütün özelliklerini taşımaktadır: *Cogitatio*'su bir *coagitatio*'dur; temsilinin birliğinde hâkimiyeti altına almak üzere bir araya topladığı varolanlara hücum eden şiddetli bir "ajitasyondur". Böylece Heidegger 1940'ta dünyayı kasıp kavuran nihilist güç istencinde Kartezyen cogito'nun karakteristik özelliklerini ayırt eder. Bir yazar hakkında bu kadar da yanılmak olmaz... Düşüncesini keyfi bir şekilde yeniden inşa etmek yerine Descartes'a harfi harfine geri dönelim; ben'in kendini kendisine açtığı ilk başlangıca geri dönelim. Çok geçmeden "düşünüyorumun" bir "(kendimi) temsil ediyorum" olmadığını görürüz: Doğum anında ben henüz hiçbir şey temsil etmez; önünde, karşısında ele geçirebileceği hiçbir şeyi yoktur. Dünyanın bütünüyle devre dışı kaldığı şüphenin karanlık gecesinde, kendisinin dışında istediğinde sahip olabileceği hiçbir şey yoktur ve kendine öylesine bağlıdır ki kendini kendine temsil edemediği gibi kendi üzerine düşünmek, kendini düşünümünde yeniden sunmak için kendinden uzaklaşamaz bile. Heidegger dünya-içindeki-ben'in aşkınlığıyla kökensel ben'in içkinliğini birbirine karıştırmıştır. Radikal bir şüpheden kaynaklanan, aldatıcı bir gücün kuşatıp tehdit ettiği böyle bir ben'in kendisinden ve varolan üzerindeki tahakkümünden emin *bir* Özne'yle ilgisi yoktur. Kendi hâkimiyetine tabi kılmak üzere dünyaya saldırmaz: daha ziyade kendisi ölümcül bir tehdidin

hedefidir. Burada Heidegger zulmedilen ile zulmedeni, ben'in özgürlüğüyle -savunmasız ve kırılgan direnciyle- bir Efendi'nin ya da bir Önder'in her şeye-kadirliğini birbirine karıştırmaktadır. Levinas'la simetrik pozisyonda görünür: Alman düşünür Kartezyen ego'da bir tek fetihçi bir güç istencini görürken *Olmaktan Başka Türlü*'nün (*Autrement qu'être*) yazarı ise aksine işkencecisine karşı gelemeyen, "kendine kıstırılmış" bir ben'in mutlak edilgenliğini ilan eder. Her ikisi de ego'ya dair, egonun doğumunun paradoksuna dair yanılmıştır: İçerisinde zulmedilenin felaketinin olumlamaya çevrildiği, edilgenliğinin ve direnişinin birbirinden ayrılmaz birliğini yanlış değerlendirmişlerdir.

Heidegger bir başka hatayı ise ben'i, baştaki metafizik anlamında *sub-jectum*, altta yatan Zemin, kalıcı ve sabit destek olarak anlaşılan bir özneyle özdeşleştirmekle yapar. Kendisi bu her zaman mevcut Zemin olduğu ölçüde ben kendini ve kalıcı surette her şeyi kurabilecektir ve dünya imparatorluğunu talep etmesine olanak veren de bu güçtür. Kartezyen egonun nihai anlamına karar veren de bu tezdir: Eğer ben'in bu kalıcı mevcudiyete sahip olmadığı, kendi başıma zamanda sürmeyi başaramadığım ortaya çıkarsa o zaman kendi kendimi kurmayı asla başaramayacağımdır. Asla Özne olamayacağımdır. Kendimizi, bir "nesneler" dünyasını karşısına alan "özneler" olarak görmeye öylesine alışığızdır ki bu kavrayışın yeni olduğunu fark etmeyiz: Dünyayla ilişkimizi düşünmemizi sağlayan özne-nesne ikilisinin büyük çapta dayatılmaya başlanmasından -Kant'tan- bu yana iki asır bile geçmemiştir. Descartes'ı "modern Özne metafiziğini" kurmakla suçlayanlar bir tek şeyi unutmaktadırlar: Filozofumuz egoyu hiçbir zaman bir "özne"ye asimile etmemiştir; onu hiçbir zaman bu şekilde adlandırmamıştır. Bununla birlikte ifade bu olmasa da başka bir mefhum Descartes'ın ben'i metafizik bir öznellik olarak kavramasını sağlıyor olabilir. Bu da *töz* mefhumudur; zira bu terim de "altta duranı" (*sub-stans*), sabit ve sürüp giden desteği adlandırmaktadır. Descartes ben'i "düşünen -bir- töz" olarak tanımlayarak onu Özne olarak tesis etmiş olur ve modern zamanların felaketi de böylece başlamış olur. Ama bundan emin miyiz? Töz adıyla "varolmak için başka hiçbir

şeye ihtiyacı olmadan var olan bir şeye[14]" işaret eder: Mutlak olarak kendi başına var olan bir şeye. Oysa dünyadaki hiçbir şeyin ve özellikle de cismani gerçekliğin (Descartes'ın yanlış bir şekilde ayrıca bir töz olarak düşündüğü gerçekliğin) durumu böyle değildir. Bununla birlikte şüpheyle sınanırken, mutlak bir varoluşu keşfederim -kendi varoluşumu. Dolayısıyla ben *(je)* biricik tözümdür: "Kendime dair sahip olduğum bir ideden çıkardığım" (M, III, § 20) bir mefhum söz konusudur ve onu bu şekilde anlamak koşuluyla bu unvan sadece bana uyar. Öte yandan eğer kendi başıma *var olduğum (j'existe)* doğruysa bu, ayrıca zamanda varlığımı sürdürmeye gücümün olduğu anlamına gelmez: Özne olmadan da töz (Descartes'ın bu kelimeye tam olarak verdiği anlamda) olabilirim. a) Ben'e atfettiği bu acayip tözselliğin ne anlama geldiğini ve hiçbir Başkası'na ihtiyaç duymadan varoluşa erişmenin nasıl mümkün olduğunu; b) yabancı hiçbir yardım olmaksızın zamanda kendi başıma sürekli olma ve özdeşliğimi muhafaza etme gücüne sahip olup olmadığımı sormak gerekir. Bu ikinci anlamda töz olsaydım aynı zamanda özne olurdum ve Kartezyen ego gerçekten de yeryüzü taarruzunu başlatacak mutlak Özne'nin ilk şekli olurdu. Peki, kendimi *özneleş*tirmeseydim ne olurdu? Yaşamımın birliğini düğümlemeyi ve doğrudan doğruya bir andan diğerine aynı kalmayı nasıl başarabilirdim? Eğer ne Özne, ne de İnsansam, öyleyse kimim ben? Ve gerçek yüzümü saklayan maskeleri nasıl söküp atabilirim?

"Ben yolum, hakikatim, yaşamım"

Beni, bizzat olduğum gizemli hakikate geri getiren bir o kadar soru. Yalnızca benim için geçerliliği olan mutlak surette tekil bir hakikati nasıl kavrayabiliriz? Descartes'ın tecrübesine, yani evrensel yanılsamanın olumlamaya dönüştüğü o ilk ana yeniden dönelim. "Beni aldatıyorsa varım": *"Ego cogito"*nun hakikati, kökensel bir hakikat-olmayan ile ilişkisinde açığa çıkar ve söz konusu hakikat-olmayan onun dışında de-

[14] Descartes, *Principes de philosophie*, I, § 51.

ğildir; genelde doğrunun karşısında yanlışın olması gibi bu hakikatin karşısında değildir. *Deceptor*'ün karşı-hakikati ile egonun hakikati birbirinden ayrılmaz görünür -eğer Başkası beni aldatmasaydı *olmazdım*- ve bu karşı-hakikatin bana yabancı olmadığını, aldatıcı Başkası'nın kendini, nihayetinde, benim saklı bir yüzüm olarak ortaya koyacağını şimdi biliyorum. Böylelikle ben hakikatine, kendisinin derinliklerine kök salmış bir yanılsamaya karşı verdiği devamlı bir mücadelede erişmektedir. Sonrasında Descartes doğrunun ölçütünü genel açıklık seçiklik kuralı üzerinde kurmaya çalışacaktır -"çok açık ve seçik olarak kavradığım her şey doğrudur" (M, III, § 2)- ancak bu kuralın egonun hakikatine uyduğunun hiçbir kanıtı yoktur. Çünkü öncelikle hiçbir genel norma uymayan istisnai bir hakikat söz konusudur. Ayrıca zira bu Kartezyen kural, açık-karanlığı hakikatin karşı-hakikatle kökensel bağını gözden kaçırmakta, onları hakikatin ifşasında birbirine düşüren çatışmayı hesaba katmamaktadır. Hakikat-olmayana, dışarıdan karşı gelmeyen, daha ziyade asli bir birlikte onunla düğümlenen bir hakikat; yalnızca kendini bir ilk karşı-hakikatin örtüsünden kurtararak meydana çıkan bir hakikat; böyle bir hakikat artık açık ve seçik bir idenin apaçıklığı olarak tanımlanamaz. Onu daha ziyade Heidegger gibi anlamak lazım: Örtünün açılışı *(dé-voilement)*, ortaya-çıkarılış *(décèlement)*, *a-lèthéia* olarak. Teorik bir ifadede hapsedilemez: Kendini her defasında farklı şekilde, her zaman tekil bir olay olarak verir ve kendini vererek de her defasında *Lèthè*'yi, yani kendini içinden çekip çıkardığı karanlık örtme ve unutma Zemini'ni açığa çıkarır. Bu hakikat, temsili bir kesinliğe, kendim üzerine derinlemesine düşünerek meydana getirdiğim temsile dönüştürüldüğünde Kartezyen yaklaşıma tamamıyla ihanet edilir. Heidegger'in, *alètheia* adı altındaki kendi hakikat anlayışı ile Kartezyen egonun hakikati arasındaki yakınlığı fark etmesini engelleyen de bu yanlış yorumlamadır. Artık bir öznenin, bir nesneye ya da öznenin, kendisine upuygunluğu olarak tahayyül edilemeyen hâlâ esrarengiz bir hakikat. Temsili upuygunluğun sağladığı güvenceden yoksun ve paradoksal olarak bir bilgi-olmayanın kesinliksizliğiyle çakışan istikrarsız bir hakikat: Gerçekten kim olduğumu öğrenmeyi belki

de asla başaramayacağımdır. Bununla birlikte söz konusu hakikat, hakikat-olmayanın en yüksek gücüne karşı, başka bir deyişle dünyanın bütün apaçıklıklarının gömüldüğü evrensel şüpheye karşı direnebilir.

*(Var) olduğum*un keşfinde kendini açığa çıkaran nedir? Benden, varoluşumun tekil hakikatinden başkası değil. "Örtüyü-açma *(dévoilement)*" ifadesi bizi yanlışa sevk etmemelidir: Yanılsama örtüsünün ardında açılmayı bekleyen saklı hiçbir şey yoktur. Açığa vurumumu hiçbir şey -hiçbir Başkası, *hiçbir ben,* çakışabileceğim ya da çakışamayacağım önceden var olan hiçbir antite öncelemez. Beni açığa çıkaran bizzat kendimdir ve yalnızca bu açığa vurum sırasında var olurum. Dolayısıyla Heidegger'in *Dasein*'ının Varlık'ın hakikatinin ifşasının koşulu olması gibi kendimden farklı bir hakikatin açığa vurumunun koşulu değilimdir. Kendimi kendime açığa vurduğumda, dışımda henüz hiçbir şey yoktur: Ben'den başka hakikat yoktur, *ben hakikatim*[15]. Spinoza'nın meşhur formülüne göre *"verum est index sui"*, "doğru bizatihi kendisinin ölçütüdür". Bu formülün egonun hakikati için çok daha fazla geçerli olduğunu savunuyorum: *"verum, index mei"*, bizzat olduğum hakikat varoluşumun "indeksi", kaynağı ve yasasıdır. Böylece kendime hakikatimi göstererek, onu kendime açarak, *kendimi* kendime açarım: aynı anda açığa vurumun hem faili hem de meselesiyimdir; hem açığa vuran, hem de açığa vurulanımdır; hem hakikatin koşulu hem de hakikatin kendisiyimdir. Egoya bu anlamda töz denilebilir, çünkü kendisinin kaynağıdır; kendini açığa vurmak ve böylece var olmak için "başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur". Böyle bir açığa vurum beni nereye götürür? Ne Varlık'a, ne Başkası'na, ne de Tanrı'ya - yalnızca bana. Beni kendime geri getiren yoldur ve bu yol olan benim: Ben *(je)* hakikatim, *ben (je) yolum.*

---

15 Açığa vurduğu şeye yabancı olan dünyanın ya da Varlık'ın hakikati ile kendisinden başka bir şeyi açığa vurmayan başka bir hakikat, yani içkin kendini-açığa-vurum arasındaki ayrım konusunda bana yol gösteren Michel Henry'nin analizidir (bkz. *C'est moi la vérité*, Éd. du Seuil, 1996). Ancak yalnızca bir noktaya kadar: Henry için bu kendini-açığa-vurum *benim* yaşamıma değil, artık egomun yaşamıyla çakışmayan kutsal ve mutlak bir Yaşam'a aittir. Beraberinde egonun değersizleştirilmesini getiren bu bölünmeyi kabul edemiyorum: Şüphesiz bunun için fazlasıyla "Kartezyenim".

Bu öncelikle şu anlama gelir: Hiçbir dışsal ölçüt; hiçbir önceden var olan koşul egomun hakikatine (ya da hakikatsizliğine) karar veremez. Zira bu hakikat *index sui*'dir: Kendini kendi başına açığa vurur ve doğru olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu şekilde kendimi kendime açığa vurarak hâlihazırda bizatihi kendi varoluşunun bir "bilinçdışı" öznesi olarak var olan bir ben keşfetmem: Kendimi açığa vurmadan önce var olmam ve bu da açığa vurumunun var olmamı sağladığı, beni yoktan *(ex nihilo)* var ettiği anlamına gelir. Kendimi hiçlikten kopararak kendi kendimi meydana getirir, kendime yaşam verir; kendi kendimi, aynı anda hem "oğlum, babam, annem"[16] olduğum çılgınca bir oluşuma doğururum. Dolayısıyla egonun kendini-açığa-vurumu kendine-verilişiyle, tuhaf kendini kendine verebilme gücüyle çakışır. Heidegger'in *Dasein*'a verdiği de bu güçtür, ancak her zaman-benim *(toujours-mien)* var olanın kendini kendisine kökensel olarak verdiğinin, bizatihi kendi varoluşunu kendine özgürce verdiğinin farkına varmaksızın çok geçmeden onu sade kendi *kendini çağırma* gücüne indirgemiştir. Bu verici kendini-açığa-vurumu, bu açığa vurucu kendine-verilişi nasıl anlamak gerekir? Dil edimleri teorisyenleri önceden var olan dışsal bir gerçekliği betimlemeyen, daha ziyade tam da dile getirdiklerini ortaya koyan *sözceleri performatifler* olarak tanımlarlar ("oturum sona ermiştir, "seni eşim olarak kabul ediyorum"). Kartezyen *"ego sum"* da gerekirse bir performatif olarak tanımlanabilir[17] -tabii bunda onu dilsel bir işleme dönüştürme, "ben *(je)*" deme edimiyle sınırlanmayacak bir ben'in imkânını keyfi olarak bertaraf ederek kendisini, onu dile getiren sözcelemeye indirgeme tehlikesi yoksa şayet. Bununla birlikte Descartes benim/varım *(je suis)* sözcesinin, onu "telaffuz ettiğim "*ya da* onu zihnimle kavradığım" (M, II, § 4; vurgu bana ait) her defasında" doğru olduğunu söyleyerek ben'in hakikatinin bir dilsel sözcelemeyle özdeşleşmeme imkânına dokundur-

[16] "Ben, Antonin Artaud, ben oğlumum, babamım, annemim, / ve benim; / doğurmanın mıhlandığı aptal bir yolculuğun düzleyicisiyim".

[17] Hintikka'nın, klasik haline gelen "Cogito ergo sum: inférence ou performance?" (*Philosophical Review*, 1962) adlı çalışmasında yaptığı gibi.

maktaydı. Birkaç yıl sonra *Hakikat Arayışı* (*La Recherche de la vérité)* üzerine tamamlanmamış el yazmasında her türlü söz ve konuşmadan şüphe etmeye kadar gider[18]. Eğer radikal yaklaşımına sadık kalmak istiyorsak o zaman çağdaş felsefenin kral yolundan, yani *"ego sum"*u bir sözceye, bir imleyene ya da bir dil edimine indirgeyen yoldan gitmeyeceğiz. 20. yüzyılın *dilbilim devri* bizi asli olandan başka tarafa yönlendirmektedir: Bu yaklaşım "sözceleme öznesi"ne, cümlelerin "gönderen"ine ya da günlük dilde "ben *(je)*" deme edimine odaklandığından *ben*'den *(je)*, her zaman fark gözetmeksizin bütün özneler için geçerli olacak, *evrensel* bir katman yapmaya meyillidir. Bu alana, yani imleyenin ya da dil oyunlarının anonim genelliğine yerleşmekle kaçınılmaz olarak biricikliğim ıskalanır. Böylece *ben* zamiri asla bir zamir (*pro-nom)*, ödünç alınmış bir ad, egonun hakikatini gizleyen bir çeşit takma ad değildir[19]. "*Size* öldüğümü *söylüyorum*"... Valdemar bize belki de ben'in dil düzlemine geçtiği anda canlı tekilliğini meydana getiren neyse onun kaybedildiğini söylemek istemektedir: Ben der demez artık hiçbir şekilde dediğim şey değilimdir; hâlihazırda ölüyümdür. Öte yandan tekil ben'e, diğer deyişle sessiz kendine-verilişi her türlü ifade ve sözcelemenin temelini teşkil eden sessiz *ego*ya, tüm dilsel bağıntıyı devre dışı bırakarak yaklaşmayı umabiliriz.

Haber verilmeden meydana gelen, bu yoktan saf baskına *olay* demek daha iyi olur. Bu terim meydana gelenin gelişini, tamamıyla yeni'nin -hırsız gibi haneye- girişini ima eder. Vuku bulanı, tekil olarak, her defasında farklı (bir olay asla tekrarlanmaz), geçici (hiçbir olay devamlı değildir), nedensiz ve amaçsız (gül gibi olay da *neden'siz*dir, çiçeklendiğinden dolayı

---

[18] "Ve sonuç olarak yalnızca dünyada olup olmadığınızdan, bir yeryüzünün, bir güneşin olup olmadığından değil, aynı zamanda gözlerimin, kulaklarımın, bir bedenimin olup olmadığından da *ve hatta size konuştuğumdan, sizin bana konuştuğunuzdan da*, kısacası bunların hepsinden şüphe duyacağımdır" (Ed. Adam ve Tannery, X. Cilt, s. 514 [vurgu bana ait]).

[19] Levinas'ın kuvvetle vurguladığı gibi "buradaki adlandırma yalnızca zamirleştirmedir (...). Zamir hâlihazırda konuşan biriciği saklamakta, onu bir kavramın altına koymaktadır; öte yandan yalnızca biriciğin maskesine, şahsına, kavramdan kaçan ben'in bıraktığı maskeye işaret eder" (Levinas, *Autrement qu'être*, 1974; Le Livre de poche, 1990, s. 95).

çiçeklenir[20]) olan bir istisna olarak nitelendirir. Meydana gelenin öngörülemez ve bir anlamda *imkânsız* karakterinin altını çizer, zira gerçek bir olay her zaman mümkün olanın sınırlarını aşar; *imkânsızın imkânı* olarak vuku bulur: Öyle ki hiçbir hakikat, hiçbir varoluş, hiçbir şey *deceptor*'ün elinden kaçamaz gibi görünürken yine de işte benim/varım... Deleuze'den beri Fransız felsefesi olay temasını birinci plana koymuştur ve olay neredeyse her zaman gayrişahsî bir "olur *(il arrive)*" olarak, tüm öznelliği önceleyen anonim bir geliş olarak sunulmaktadır. Ne de olsa *dünya* olaylarına, ben'i dışarıdan etkileyen, onu şekillendiren, yücelten ya da paramparça eden olaylara odaklanılmaktadır. Ancak bu olayların hiçbiri onu karşılayabilen, bir olay olarak tanıyabilen, bellekte tutabilen ve aynı ölçüde ona sırt çevirip onu unutabilen bir alıcı olmadan meydana gelemez. *Tanık olmadan* hiçbir olay gerçekleşemez ve bu tanık onu kavrayabilecek bir ben olarak hâlihazırda kendisine verilmemişse olaydan etkilenemez: Bizzat olduğum bu ilk-olay *(archi-événement)* olmadan olay da olmaz.

Böyle bir açığa vurumun anlamı, "içeriği" nedir? Bize dışsal fenomenlere dair hiçbir şey öğretmez; hiçbir nesnel bilimin kurulmasını sağlamaz; dünyadaki hiçbir eylemi doğrulamaz: Bana benden başka hiçbir şeyi açmaz. İkinci Meditasyon'un sonunda benden başka hiçbir hakikat olmaksızın dünyasız, bedensiz, tek başıma var olmaktayımdır. Bu durum kör ve sağır, saf var olma kesinliğimi aşan her şeye karşı duyarsız, kendime kapalı kaldığım anlamına mı gelir? Elbette ki hayır: "Işığı görür, sesi duyar, sıcaklığı hissederim"; yine de bu şeyler belki de yanlıştır ve ben uyuyorumdur (radikal şüphe anı). Bununla birlikte "bana göre görüyor, duyuyor, sıcaklığı hissediyorumdur. Bu yanlış olamaz; bu bende tam anlamıyla hissetme olarak adlandırılan şeydir ve bu da tam olarak düşünmekten başka bir şey değildir" (M, II, § 9). Bu, Kartezyen hakikatin nihai anlamının, diğer deyişle açığa vurumun özünün, yani *hissetme*nin keşfedildiği, oldukça önemli bir pasajdır. Şüpheyle hükümsüz kılınan asla algısal ya da zihinsel bir içerik değil, -bu içeriğin- bir *videre*'de, yani benim

[20] Bkz. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (1657) ç.n.

dışımda var olan bir gerçeklik olarak kendini sunan bir şeyin görülmesinde bana kendini verme tarzıdır. Şüpheye karşı koyan ise kendini başka bir tarzda, bir *videor*'da, gördüğünü, duyduğunu, dokunduğunu *hissetme* tecrübesinde verir[21]. Descartes'ın burada düşünceyle özdeşleştirdiği bu kökensel Hissetmedir ve nihayetinde cogito'nun ne anlama geldiğini anlarız: Kartezyen *düşünüyorum* bir "akıl yürütüyorum" ya da bir "temsil ediyorum değil; bir *hissediyorum*'dur. Bu hissetme *her zaman doğrudur*: bir Başkası beni aldatsa bile, benim dışımdaki bütün şeyler yalnızca tezahürler olsa bile bu şeyleri düşündüğümden, onları hissettiğimden kuşku duyamam ve bana nasıl görünüyorlarsa hakikatte de öyledirler. Bu düzlemde "tezahür etmek *(apparaître)*" ve "olmak *(être)*" arasında artık hiçbir ayrılık yoktur: Saf hissetmede *kendini veren, verili olanla çakışır*.

Dolayısıyla Kartezyen ego yalıtılmış bir monad, kendi üzerine katlanmış otistik bir bilinç olarak düşünüldüğünde hata yapılır. Zira varoluşunun hakikati düşünebildiği her şeye uzanır ve düşüncesi dünyanın ışığına açılır, uğultusunu dinlemeye koyulur; şeylerin tenini okşar, tadar; ama bu dünyasal gerçeklikleri, içerisinde gördüğünü, duyduğunu, dokunduğunu hissettiği içkin tecrübeler olarak yaşayarak. Sonuç itibarıyla "Kartezyen şüphe" gerçekten bir şüphe, yani dünyanın *değilleme*si değil; dünyanın reel varoşunun bir askıya alınışı, devre dışı bırakılışıdır: Onu inkâr etmekten öte, bilakis, tezahürde kendini göstermesine, kendini serimlemesine müsaade eder. Öte yandan burada beklenmedik bir güçlük ortaya çıkmaktadır: Bu ilksel Hissetmeyi bedenimin varoluşu devre dışındayken tecrübe ederim. İşte burada elsiz bir dokunmanın, ışıksız ve gözsüz gördüğünü hisseden bir görmenin gizemiyle karşı karşıyayımdır; dünyanın ve bedenin önünden giden bu hissetme nasıl adlandırılabilir? Bu *ilksel* tecrübenin alanı, "varım"ın yeri nedir? Ben'imin *(mon moi)* ilk ortaya çıktığı ana geri dönelim: Beni yok etmeye çalışan, bir ölüm tehdidini üzerime yükleyen karşıt bir gücü tecrübe et-

[21] Burada M. Henry'nin, bizim için Descartes'ın düşüncesine yeni bir yol açan *Généalogie de la psychanalyse* (PUF, 1985) adlı kitabına riayet ediyorum.

mekteydim. Karşı-hakikatle ölüm arasında çözülmez bir bağ varsa, aksine, egonun hakikatinin yaşama bağlı olduğunu; yanılsamanın ve ölümün güçlerinden daha güçlü bir yaşam vaadini taşıdığını kabul etmek gerekir. "Benim, varım *(je suis, j'existe)*" sözcesi "hissediyorum", yani yaşıyorum ve canlıyım anlamına gelir; zira yalnızca bir canlı (kendinde) hissedebilir. Ben kendine gelerek hiçbir şeyin öncelememiş olacağı bir doğum harikasında yaşama gelir. Onu şüphesiz bir *cogito* olarak tanımlayabiliriz, ancak artık düşüncesini saf zihinsel bir faaliyete, soyut bir düşünüme *(reflexion)* indirgememe koşuluyla: Cogito, yaşamın, yaşadığımı hissettiğimde yaşamımdan etkilendiğimde tecrübe ettiğim hissin adlarından biridir. Descartes onu elbette böyle anlıyordu: Ben'i bir "düşünen şey" olarak tanımladığında bu, onu *"bir kadavrada gözlemlendiği şekilde,* beden olarak adlandırdığım organ makinesinden" (M, II, § 6, vurgu benim) ayırt etmek içindir. Onun için düşünen bir şey ölü beden mekaniğinden tamamıyla ayrı, canlı bir şey anlamına gelir (ve dolayısıyla kelimenin genel olarak anlaşıldığı şekilde gerçekten bir "şey" değildir artık). Descartes'ta çokça eleştirilen ruh-beden düalizmi, her şeyden önce, indirgenemez canlı-ölü ikiliğini olumlamaktan ibarettir. Benim, varım, düşünüyorum, hissediyorum, yaşıyorum, bu terimler tam olarak eşanlamlıdır ve hepsi aynı hakikati ilan eder, yalnızca canlı bir ben için geçerli olan, yaşamı*nın* hakikati olan bir hakikati -hakikatin alanı olarak yaşamın kendisini. *Ego sum*'un kendini-açığa-vurumu, bu şekilde, her defasında tekil olan bir tecrübede, yaşamla hakikatin kökensel birliğini ortaya koyar ve bu durumda her birimizin -"ben" *(je)* diyen hepimizin- kendi adına şu sözü söylemeye hakkı olacaktır: *"ben yolum, hakikatim, yaşamım"*.

Başka hiçbir şey -hiçbir neden, önceden meydana gelen hiçbir olay- var olmasını belirlemeden kendisinden yaşama gelen bu ben'e *özgür* diyebiliriz ve Descartes'ın özgürlüğü egonun özsel bir özelliği yaptığını biliriz. Bu noktada Kartezyen özgürlük öğretisinin üstüne gitmek gibi bir niyetim yok: Özgürlüğümün ne olduğunu anlamak için, bir kez daha, olay olarak gelişimi sorgulamak, doğumumun izini bulmak daha iyi olur. Ne de olsa ben'in özgürlüğü bu ilk-olaya, aldatıcı

Tanrı'nın oyununu bozmayı başardığım kökensel direnişe dayanmaktadır: "Bizi yaratan her şeye kadir olup bizi aldatmaktan zevk alıyor olsa bile kendimizde, iyi bilmediğimiz şeylere inanmaktan sakındığımız ve böylece aldatılmamıza engel olduğumuz şekilde bir özgürlüğü tecrübe etmeyi elden bırakmayız[22]". Özgürlüğümüzün olumlaması burada bir direniş edimi, Başkası'nın kötü hazzına son veren bir meydan okuma olarak sunulmaktadır. Şüphe etme eylemiyle, başka bir deyişle beni dünyanın putlarıyla özdeşleşmekten kurtaran güçle aynıdır. Bu şekilde anlaşıldığında, egonun özgürlüğü, kendi hakikatinden, her olay gibi tekil ve kısa süreli olan ve içerisinde kendimi kendime açıp kendimi kendime verdiğim hakikat olayından ayrılmazdır. Bununla birlikte ben'in özgürlüğü öylesine radikaldir ki kendisi *ayrıca* hakikat *aleyhine* de karar verebilir, kasıtlı olarak yanlışı ve kötüyü seçebilir: Descartes, uzun bir süre tereddüt ettikten sonra *kötülük için bir özgürlük imkânını*, "en iyisini bilsek de en kötüsünün peşinden gitmede sahip olduğumuz bu pozitif gücü[23]", nihayetinde, kabul etmiştir. Ben'in bu güce sahip olmasında, hakikat adına ya da *hakikat-olmayan adına* karar verme kabiliyetine sahip olmamda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur; çünkü bizatihi kendimin *deceptor*'üyümdür: Ben hakikatim ve yolum ve ayrıca ben beni kör eden yanılsamanın odağıyım. Peki, ama beni aldatan kurguları devre dışı bırakmışken, bana verilen her şeyin doğru olduğu bu ilksel Hissetme'de kendimi kendime açmışken nasıl olur da bu şekilde yoldan çıkabilirim? Bu noktada en zor meselelerden birine, yani tam da kendini-açığa-vurum hareketinin *içinde* ben'in öz-yanılsamasının imkânına temas etmekteyizdir. Böyle bir yanılsamanın artık dünyada algıladığım fenomenlerle değil -beni yakan ateş yalnızca rüyamda var olsa bile *gerçekten* yaktığını hissederim- daha ziyade ben'in kendisiyle bir ilgisi olabilir. Kendime dair nasıl yanılabilirim? En azından iki şekilde: a) Kendimi bir başkası sana-

---

[22] Descartes, *Principes de philosophie*, I, § 6 (bu temel özgürlük tecrübesine dair ayrıca bkz. § 39).

[23] 9 Şubat 1645 tarihli Peder Mesland'a mektup. Aynı konuda J.-M. Beyssade'ın *La Philosophie première de Descartes* (Flammarion, 1979, s. 190-199) adlı kitabına başvurulabilir.

rak; kendimin bir parçasını yabancı bir fenomen zannederek b) bir başkasını ben sanarak. İlk durum bizi bir Kötü Cin kurgusunu kuran yansıtmaya gönderir; oysa bu aldatıcı Başkası *bendedir*; egomun bilinmeyen bir kısmından kaynaklanmaktadır. Descartes bizi kendini ben gibi göstererek beni kendimden etmek üzere bana dahil olabilen (hangi sihirleyse?) başkalığın vaziyetini sorgulamaksızın "bir başka şeyi ben sanma", tam anlamıyla onu ben'imin *(mon moi)* yerine koyma *(in locum mei)* (M, II, § 5) tehlikesine karşı ikaz ederek ikinci durumdan kısaca bahseder. Bununla birlikte "Onlar *(On)*" ile kendi adıma konuştuğuma inanırken benim aracılığımla konuşan anonim bir Başkası'yla özdeşleştiğimi keşfettiğimde bana olan da budur. İki durumda da ben ve Başkası arasındaki sınır ihlal edilmiştir ve görünüşte birbiriyle karşıt bu iki yanılsama egolojik farkın silinmesini önceden varsayar. Yanılsamanın bir üçüncü kipi vardır ki bu da içkin ben ile narsist bireyselliği besleyen dünyasal ben arasındaki karmaşadır, yani kendini dünyada sergileyen ben'in benim tek ve gerçek ben'im olduğuna dair naif kesinliktir. Ancak bu üçüncü durum ikinciye geri götürür; çünkü ben sandığım aslında bir "başkasıdır", başkalarına yabancılaşmış bir sözde-ben'dir. Ben ile başkası arasındaki fark her defasında unutulmuştur. Beni kendimden saklayan, kendimi bir insan, başkaları arasında bir insan bireyi, büyük bütünün bir üyesi olarak temsil etmeye -kendimi dünyadan ve dünyasal gerçekliklerden itibaren, kendi başına sürüp giden bir "şey" olarak, bir özne olarak göz önüne almaya- sevk eden de bu unutuştur.

Güçten düştüğüm an

Her birimiz ömrü boyunca bölünmez, bireysel bir kimliğe sahip bir özne olduğundan emindir; her birimiz naif bir şekilde *ebedi olduğuna inanır*. Hiçbir şey böyle bir kesinlikten daha yaygın ve daha "bariz" değildir – ama yine de Descartes bunu sorgulayacaktır. "*Varım*" deme anında Descartes'ın ona bir sınırlama getirdiği çoğunlukla unutulur: Bu söz zorunlu olarak doğrudur", ama yalnızca "onu telaffuz ettiğim ya da düşündüğüm her defasında". Peki, bu varoluşumun olumla-

masının, onu söylemeyi ya da yalnızca var olduğumu düşünmeyi bıraktığımda artık doğru olmayacağı anlamına mı gelir? Kaçınılması artık mümkün olmayan tuhaf, endişe verici bir durum: "Benim, varım, bu kesin. Ancak ne kadar zaman? Düşündüğüm sürece (*quamdiu cogito*); çünkü artık hiçbir düşüncem olmasaydı belki de olmayı, anında, hepten bırakırdım" (M, II, § 7). Açığa çıkışımın olayından ne önce, ne de sonra gelirim, zira *ben bu olayım;* başka bir şey değil: Onun kadar gelip geçici, onun kadar kısa ömürlü olarak ben, bu olay olduğu zaman meydana çıkar ve onunla ortadan kaybolurum. Ancak ben'im *(mon moi)* bu şekilde yitip gidiyorsa her defasında yeniden tezahür etmeyi nasıl başarır? Bizzat olduğum bu olay bir defa daha ve başka sayısız defa nasıl tekrarlanır? Buradaki sorun *quoties*'tir; cogito'nun her defasında'sıdır; onu ardışık ve birbirinden ayrı bir düşünce edimleri çokluğuna parçalar gibi görünen dağıtıcı, çoğul, süreksiz karakteridir. Peki, bu, ben'imin devamlı olarak yok olup yeniden doğması anlamına mı gelir? Eğer böyle olsaydı her defasında yeniden tezahür edenin gerçekten de ben olduğundan, bir ve aynı ben olduğundan nasıl emin olabilirdik? Aynı soruya Hume'da, Kant'ta ve *ben'in* öznel birlik ve devamlılığına muhalefet etmeye çalışanların hepsinde rastlanır. Varoluşumun devamlılığı ben'imin zorunlu bir özelliği olarak bana hemen verilseydi, yani bir tözsel kalıcılığa sahip olsaydım, bir özne olsaydım bu soru sorulmayacaktı. Bir ve aynı hareketle yaşamımın bütün evreleri, ben'imin bütün tezahürleri duraksız ve kesintisiz tek bir melodide birleşecekti. Descartes ise bu öznel bir kimliğe sahip olma, kendi başına zamanda sürebilme kesinliğini, bu muazzam apaçıklığı reddeder. Nitekim "yaşamımın zamanı birbirine bağlı olmayan sayısız tekil parçaya bölünebilir[24]" (M, III, § 33) der. Bu başka hiçbir düşünürün bu form altında desteklemediği son derece paradoksal tezdir. Ona göre anları devamlı olarak birbirini izleyen "soyutta düşünülen zamanı" "şeyin zamanı ya da süresinden"

---

[24] Descartes'ta bu tezle sıklıkla karşılaşılır, mesela Birinci ve Üçüncü İtirazlar'da ya da *Felsefenin İlkeleri*'nde, I, § 21 -ve beni şaşırtan ise seçkin tarihçilerin Kartezyen zamanın süreksizliği fikrini kabul etmeyi hâlâ reddetmeleridir.

ayırmak[25] yerinde olur. "Soyut zaman", yani dünyanın zamanı, bilimin nesnel zamanı muntazam devamlılığıyla karakterize ediliyorsa buna karşılık "yaşamımın zamanı" (sanki geçmişin şimdi üzerinde hiçbir etkisi yokmuş gibi) birbirinden kopuk anların stakkato, süreksiz bir ardışıklığı olarak sunulur. Dolayısıyla yaşamımın anlarının bu bağlantısızlığı, bu kopukluğu "süremin her anında, olmayı elden bırakabileceğimi" ima eder ve bu şekilde beni radikal bir güvencesizliğe mahkûm eder gibidir.

Bu artık olmama imkânını, yitip gitmemin yakınlığını nasıl adlandırmak gerekir? Bir canlı için var olmayı bırakmak ölmek demektir. O halde yaşama içkin bir ölüm, aynı Proust'un sözünü ettiği "her gün biz farkında olmadan, icabında biz istemeden tüketilen" "kendi'nin ölümüne" benzer bir ben senkopu, bir ben tutulması olacaktır. Yanıp sönen bir yarıözne gibi ben, vezinleri yaşamına ritmini veren sürekli bir tezahürler ve kayboluşlar silsilesi aracılığıyla yeniden doğmak üzere artık ölüp durur. Öte yandan bu, ölümümün yakın imkânıyla ilk karşılaşmamız değildir: *Deceptor*'ün varoluşumun üzerine yüklediği yok etme tehdidinde zaten mevcuttu. Söz konusu ölüm tehdidiyle ben'in zamansal güvencesizliği arasında temel bir bağ vardır. Yitip gitmemin her zaman mevcut tehlikesi, tehdidin atlatılmadığının -ya da yalnızca karşı-hakikatin güçlerine karşı direnerek kendimi ben olarak olumladığım, hep fazlasıyla kısa olan zaman için atlatıldığının- ispatıdır. Zira yalnızca *quamdiu cogito*, başka bir deyişle düşündüğüm sürece var olduğumun kesinliği anlamını başka bir *quamdiu*'da, yani Büyük Aldatıcı'ya direnişimle ele geçirdiğim ek sürede anlamını bulur: "Eğer beni aldatıyorsa varımdır ve beni ne kadar aldatırsa aldatsın bir şey olduğumu düşündüğüm sürece asla hiç *(rien)* olmamı sağlayamayacaktır" (M, II, § 4). Var oluşumun açığa vurumuyla bir zafer kazanılmıştır, ancak sınırlı *ve* geçici bir zafer; çünkü tehdit odağı yok edilmemiştir; *deceptor* benim dışımda ve bir anlamda da bende hüküm sürmeye devam etmektedir. Benim, varım, orası kesin, ancak bedensiz, dünyasız, başkaları olmadan ve hiç-

---

25 Descartes, *Réponses aux cinquièmes Objections*, § 28.

bir süre olmadan tek başına saf bir düşünce olarak benim ve varım. Nitekim *"ego sum"*un göz alıcı görüsünün taşıdığı *anda* var olurum yalnızca. Böylece beni inkâr eden karşıt güce karşı aralıksız bir mücadelede her an kendimi yeniden ele geçirmem, kendimi hep yeniden olumlamam gerekecektir. Gelgelelim kendime dair bu yeni olumlamayı öncekilerle ya da sonrakilerle düğümleyemeyeceğim -kendimi zamanda serimleyemeyeceğim. Beni yok etmeye gücü yetmeyen *deceptor* yine de beni benden çözmeyi, parçalara ayırmayı, her defasında tüm diğer noktalardan ayrı bir zaman noktasına kapatarak sonsuza dağıtmayı başarmaktadır[26]. Ancak şimdi biliyoruz ki bu Kötü Cin benden başkası değildir: Bu zamansal kopukluk böylece kaynağını tam da egonun yaşamında bulmalıdır. Beni yanıp söndüren zamanın devamsızlığı değil; o devamsızlığın kökeninde olması gereken ben'in güçsüzlüğüdür.

Descartes'ın bir zayıflık, bir kuvvet ya da bir güç eksikliği olarak göz önüne aldığı bir güçsüzlük: Eğer yaşamımızın anları devamlı ve zorunlu olarak birbirine zincirlenmiyorsa bu, "sayesinde tek bir an sürüp gidebileceğimiz ya da kendimizi muhafaza edebileceğimiz *bir güçten bizde hiç olmaması*"[27] dolayısıyladır. Bu nedenle Descartes güçsüzlüğümüzün tek telafisi olarak her şeye kadir ve mükemmel bir Başkası'na başvuracaktır. Bu Başkası'nın varoluşu ispat edilmedikçe egonun yaşamı, ne kendi *kendisini*, ne de herhangi bir bilgiyi *temellendirebilen* gelip geçici anın tutsağı olarak kalacaktır. "Sabit ve kesin bir nokta", mutlak bir zemin arayışına çıkan İkinci Meditasyon böylece baş döndürücü bir çöküşle sona ermektedir. Egonun yalnızca bir yanılsama olması ihtimali ve rüya ile gerçeklik arasındaki ayırt edilemezlik (yani ayrıca delilik tehdidi), bunların hiçbiri defedilmiş değildir. Bu fantasmalarda, rüyalarımıza musallat olan boş simulaklarda eksik olan şey algılarımız arasındaki zorunlu ve devamlı bağdır: "Uyanıkken birisi, uyurken olduğu gibi, aniden belirip kaybolursa

---

[26] Her ne kadar bugün karşı çıkılsa da kendimi M. Gueroult'nun *Descartes selon l'ordre des raisons* (Aubier, 1953, özellikle cilt I, s. 153-158 [*"ego cogito"*'nun güvencesizliğine ilişkin] ve 272-285 [zamanın devamsızlığına ilişkin]) adlı kitabındaki yorumuna yakın hissediyorum.

[27] Descartes, *Principes de philosophie*, I, § 21 (vurgu bana ait).

(...) o zaman onun gerçek bir insandan ziyade beynimde yaratılan ve uyurken beynimde şekillenenlere benzeyen bir hayalet ya da simulakr (fantasma) olduğunu hükmetmekle hata yapmış olmayacağımdır" (M, VI, § 42). Zamansal devamlılığın, zorunlu zincirlenmenin *ben'in kendisinde* eksik olduğunu şimdi görüyoruz. Öyleyse bizatihi kendi apaçıklığından öylesine emin egoyu bir fantasma ya da bir hayaletten nasıl ayırt edebiliriz? Ben, René Descartes, rüyamdan, egonun mutlak hakikatini keşfederek uyandığıma inanmıştım. Şimdiyse fark ediyorum ki belki de rüya görmeyi bırakmamışım; belki de uyanmaktan ödü patlayan ve uyumaya devam etmek için rüyalarıyla gizlice anlaşan şu mahkûmlara benziyorum... Peki, bu hayaletvari varoluştan nasıl kaçılabilir? Her an beni kendimden ayıran *deceptor*'ü alt ederek: Bunun için de ya bu aldatıcı güce galip gelmeye yeten bir kuvveti kendimde bulacağım, ya da yardımıma bir başkası gelecek... Birinci hipotez saçma görünüyor; zira ego tam olarak güçsüzlüğüyle, kendi başına sürmeye gücünün yetmemesiyle tanımlanır. Zamanın devamsızlığının üstesinden gelebilen, ben'den daha güçlü bir Başkası'nın arayışına çıkmak gerekecektir ve Üçüncü Meditasyon da bu yönde ilerleyecektir. Yaşamımın zamanının birbirinden ayrı sayısız ana bölündüğünü söyledikten ve buradan "az önce olduğumu, şimdi olmamın gerektiği izlemez"[28] sonucuna vardıktan sonra, şunu ilave eder: "Tabii aynı anda bir neden beni tabiri caizse, baştan yaratmıyorsa, başka bir deyişle beni korumuyorsa. Nitekim zamanın doğasına dikkat edildiğinde, herhangi bir şeyi sürdüğü her tekil anda muhafaza etmek için, o şey henüz var olmasaydı onu yeni baştan yaratmak için gerekecek olan aynı güç ve eylemin gerektiği açıktır; sonuç itibarıyla muhafaza etme ve yaratma yalnızca düşünme tarzımıza göre farklılık gösterir" (M, II, § 33-34).

Böylece en hayranlık verici Kartezyen buluşlardan biri olan *devamlı yaratım* teorisi, yani bize göre basit bir muhafazayla aynı şey olan bir daimi yaratım paradoksu ortaya konur. Dolayısıyla "yaratım" teriminin alışılageldik anlamı gerçekten söz konusu olmaz; çünkü hiçbir yok etmeyle öncelen-

---

[28] Aslı: "de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas qu'à présent je doive être" (ç.n.).

meyip yalnızca hâlihazırda var olanı tekrar eder ya da korur gibi görünür. Ancak bu sade bir koruma da değildir: Özdeş olanı tekrar etmekle sınırlı değildir; çünkü *yaratır*; her an sanki ilk defaymış gibi meydana gelir. Her zaman yeni baştan başlayarak *yeniden*-başlar; önceki yaratımı, onunla birbirine karışmaksızın, yeniden meydana getirir: başa dönen müzikal bir motifin melodinin devamında aynı anda hem aynı hem de bambaşka olması gibi yaratımı özdeş ve farklı olarak tekrar çalar. Her defasında farklı ve daima yeni olan yaratım böylelikle aynı kalmakta, devam etmekte ve sürekli olarak olagelmektedir; parça parça olan anların arasından kendini muhafaza etmekte ve (yeniden) yarattığını, yaratımının motifini muhafaza etmektedir. Yaratarak onu durmaksızın devam ettirir, başka bir deyişle olduğu şekilde muhafaza eder; muhafaza ve yaratım böylece birlik halindeki ana karışır. Paradoksun anahtarı, iki zamansallık kipi olarak dünyanın zamanı ve egonun zamanı arasındaki ayrımdadır. "Yaşamımın zamanı"nda, yani yaratımın, olayın, özgürlüğün zamansallığı olan içkin zamansallıkta her yeni yaratım her şeyi *yoktan (ex nihilo)* tekrar alır ve bu şekilde, zamansallık, özgür yaratıcı anların süreksiz silsilesi olarak ortaya konmaktadır[29]. Ardışık yaratımlar silsilesi yalnızca dünyanın zamanında devamlı bir muhafaza olarak belirir. Varoluşumun devamlılığı bu düzleme dayanır: Kendimi muhafaza eder ve zamanda sürüp giderim; özne olarak var olurum. Öte yandan diğer düzlemde, kökensel zamansallığımın ölçümü tamamıyla süreksiz kalır. Zira öznel özdeşliğimin sürerliği, içerisinde *varım*'ın belirdiği, her zaman yeni olan olayı silmez ve dünyasal varoluşumun zamanı radikal koşulu olarak doğum anıma, özgürlüğümün zamanına işaret eder.

Burada söz konusu olan elbette bir doğumdur veyahut daha ziyade aralıksız bir yeniden doğuş, bir *ebedi geri dönüş-*

---

[29] Çağdaşlarımız arasında devamlı yaratım teorisini bir tek ciddiye alan Levinas'tır. Onun için zamanın süreksizliği ve "kopukluk arasından devamlılığı", yeniden dirilişi "zamanın başlıca olayı" kılar: "Devam eden an ölür ve yeniden dirilir (...). Süreksiz zamanda yeniden başlama, gençliği ve böylelikle zamanın sonsuzlaşmasını temin eder" (Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, 1961, 1984, s. 261).

tür. Daha önce yalnızca anların kopukluğunu ve bunun üstesinden gelmedeki güçsüzlüğümü göz önüne alırken her an yakın bir ölüm tehdidi üzerime yüklenir gibiydi. Bu kopukluğun devamlı bir yeniden-yaratımla *uyuştuğunu* keşfettiğim şimdiyse ölme imkânı ikinci plana geçer ve vurgu karşıt imkâna, yeni bir doğuşun imkânına doğru yer değiştirir. Descartes'ın kuvvetle vurguladığı gibi her yeni yaratımın öncesinden gelen hiçbir yok etme yoktur[30]. Çünkü bir andan diğerine, hiçbir ölü zaman, hiçbir hiçlik aralığı olamaz: Yaratımın her daim yenilenen akışı *(le flux)* bir cezire *(reflux)*, topyekûn bir kayboluşa yer bırakmaz. Bu durumda ölümümün imkânı, doğumumun arka yüzünden, doğumumun her defasında kendini ayırdığı tehditkâr ufuktan, *ex nihilo* yaratımın *nihil*'inden başka bir şey olmaz. Ben anın kapanışını ihlâl ettiğinde, yeniden doğmayı elden bırakmayarak kendini yaşamının bütün süresine serimlendiğinde varoluşunun nihai ufku haline gelen, doğumdaki-varlık'tır *(l'être-en-naissance)*. Bu noktada, Descartes, *Parmenides*'ten *Zerdüşt*'e, An'ın gizemiyle yüzleşmiş düşünürlerin kahraman nesline katılmaktadır[31]. Her an devamlı olarak tüm diğer anlarla düğümlendiğinden devamlı yaratım teorisi, nihayetinde, bana, bende eksik olanı, yani Başkası'na başvurma zorunluluğu olmadan sürme ve zaman gediğinin üzerinden geçme gücünü verir. Bunun için, yaşamımın anlarının, hiçbir yabancı neden olmaksızın, tamamıyla içkin tarzda iç içe geçtiklerini ve yaratılanın ve sürekli yeniden-yaratılanın, ben'in yaşamının ta kendisi olduğunu kabul etmek yeterli olacaktır. Descartes'ın "yaratım" olarak adlandırdığı şeyi *ego sum*'un bahşedici kendini-açığavurumuyla, babasız bir doğum ve aşkın Yaratıcı'sız bir yaratım harikasıyla özdeşleştirmek yeterli olacaktır. Descartes ise bunu yapmaya yanaşamaz: Devamlı yaratımı egonun *yoktan* belirişi olarak düşünmek yerine, onu, "Tanrı" adını verdiği yabancı Neden'e atfetmiştir. Bu durumda teorinin anlamı ta-

---

30 Bkz. özellikle Morus'a mektupları (Şubat-Nisan 1649).

31 Ona en yakını şüphesiz Kant'tır: O da bir An düşünürüdür ve zaman üzerine bütün düşünümü Opus Postumum'dan şu örnekte yoğunlaşır: "Zamanın hiçbir süresi yoktur. Varlığı (şimdi, gelecek, aynı zamanda, önce, sonra) bir An'dır." Kant'ın An teorisini *Le Don de la Loi* adlı kitabımın son bölümünde yeniden kurmayı denedim (PUF, 1999).

mamıyla tersyüz olmaktadır. Hepten bir güçsüzlüğe indirgenen egonun çekincesiz boyun eğmekten başka çaresi yoktur: Yaşamım tamamıyla bu yabancı Neden-Başkası'na bağlıdır; çünkü beni sürekli yeniden yaratarak varoluşta muhafaza eden odur ve her an var olmayı sürdürmem yalnız ona, onun iyi niyetine bağlıdır. Dolayısıyla kâbus sona ermemiş olacaktır: Ölüm tehdidi ve ben'in güvencesizliği hâlâ defedilmemiştir ve hatta kendilerini, devamlı yaratıma dair yeni bakış açısına rağmen ya da daha ziyade *onun yüzünden* daha da kuvvetle dayatmaktadırlar. Zira yok *oluşumun* devamlı imkânını temellendiren, Tanrı tarafından (yeniden) yaratılışımın devamlılığıdır. Bana yaşam veren Tanrı beni ayrıca yok edebilir ve *Meditasyonlar*'ın özetinin beyan ettiği de budur: "Bütün tözler, yani Tanrı tarafından yaratılmadan var olamayan şeyler (...) aynı Tanrı onlardan desteğini çekip onları yok etmedikçe olmayı asla bırakamazlar"... Öyleyse güven verici mükemmeliyet ve sonsuz iyilik ilineklerinin ötesinde, hiçliğin ve ölümün gölgesini yeniden görmemize olanak sağladığı şekilde Descartes'ın Tanrı'sı *kimdir*? Böyle bir soru yalnızca teologları ve felsefe tarihçilerini ilgilendirmez. Ben'in hemen özne olmadığı, özne haline gelmesinin gerektiği doğruysa bunu, devamlı olarak kendini yeniden yaratarak *kendi başına* başarabilir mi? Veyahut An'ın kapanışını geçmek için bir Başkası'nın desteğine mi başvurmalıdır? Başkası'na hemen *tabi olmaksızın özne olmayı* nasıl başarabilir? Descartes'ın, yaşamlarımızın tek başınalığında el yordamıyla kendimize ve Başkası'na doğru bir yol açmaya çalışan bizlere bırakmış olacağı sorular işte bunlardır.

"Larvatus pro Deo" (Descartes'ın mirası)

> "Sahneye çıkan oyuncuların yüzlerinin kızarıklığını saklamak için maske taktıkları gibi ben de şimdiye kadar izleyici olarak yer aldığım dünya sahnesine çıkmaya hazır, maskeli ilerliyorum *(larvatus prodeo)*."
>
> Descartes, *Pensées privées*

Meditasyonlar'ın izleği çoğunlukla egonun kesinliğini sağlam olarak temellendirmesinin ardından varoluşlarını ispat

ederek sistemini tamamlamak üzere Descartes'ın diğer "nesnelere", Tanrı'ya ve sonrasında maddi şeylere yöneldiği muzaffer bir ilerleyiş olarak temsil edilir. Ama olan bu değildir. İkinci Meditasyon egoyu sarsılmaz bir temel olarak tesis etmekten ve hatta onu Özne olarak ortaya koymaktan öte, aksine, bizi egonun çöküşüyle karşı karşıya getirmektedir. Ben'den daha güçlü ve daha sağlam başka bir temeli, yani nihayetinde Özne olabilen bir Başkası'nı başka bir yerde aramaya mecbur bırakan da bu temellendirmenin başarısızlığıdır. Peki, bu Başkası'nın adı ne olabilir? Üçüncü Meditasyon tüm idelerimizi tekrar gözden geçirirken onlardan birinin ben'in kendisinin nedeni olamayacağı bir nesnel gerçeklik derecesine sahip olduğunu keşfederiz. Descartes buradan benim dünyada yalnız olmadığım, daha ziyade bu idenin nedeni olan başka bir şeyin var olduğu sonucuna varır (M, III, § 18). Bu *diğer şey*, bu Neden-Başkası önce anonim bir başkalık olarak sunulur, ancak bu çekince çabucak terk edilecektir: Söz konusu olan ide sonsuzluk idesi olduğundan ve Tanrı adı bir "sonsuz töze" işaret ettiğinden anonimliği kaldırılacaktır ve "daha önce bütün söylediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmak" gerekecektir. Bu noktada baştaki belirsizliğin üzerinin ezici bir adlandırma ile örtüldüğü bir ad zorlamasına tanıklık etmekteyizdir. "Tanrı" Başkası'nın *takma adı* haline gelir ve bu terimle aynı anda hem en seçkin Ad'ı -Üst-Ad'ı *(sur-Nom)*-, hem de ona dayatılmış olacak bir çeşit takma adı, lakabı anlarım. Bu aşırı adlandırma, Tanrı'ya sonsuzluğu, mükemmeliyeti, her şeye kadirliği, mutlak iyiliği atfeden ve O'nun var olduğunu ispatlamayı üstlenen bir teolojinin devreye girmesiyle mümkün olur (ancak varoluşunu insan aklının ispat edebileceği bir Tanrı hâlâ tanrısallığa sahip olur mu?). İkinci Meditasyon'un tüm keşifleri ve her şeyden önce ben'in önceliği, ilk hakikat ve tek mutlak hakikat olma ayrıcalığı bu teolojik hamleyle yadsınacaktır. Nitekim Tanrı idesi, idelerimin en hakikisi, tüm kesinliğin ve tüm hakikatin biricik kaynağı olarak sunulacaktır ve böylece sonsuzluk algımın, yani Tanrı algımın, bendeki sonluluk algımdan, yani kendime dair algımdan bir şekilde önce geldiğini, -bende daha eski ve kendimden daha hakiki olduğunu- öğreniriz (M,

III, § 23). Bu şekilde yerinden edilip rütbesi düşürülen ben'in her şeye kadir Başkası'na boyun eğmekten başka çaresi kalmayacaktır. Üçüncü Meditasyon, böylece, bizi tanrısallığı karşılamaya, ona hayran kalıp tapmaya davet ederek, tanrısallıkla büyülenmiş bir tefekkürle sonlanır. Gerçekten de bir dönüş, hepten tersyüz edilmiş bir bakış açısı söz konusudur. Bazı okurlar (ve Levinas, Lacan, Gueroult gibi sıradan olmayanları) burada belirleyici bir ilerlemeyi, Descartes'ın solipsist bir cogito'nun "ontolojik narsisizmini" aştığı anı gördüklerine inanmışlardır. Bense, orada, macerasının dibi boylamasıyla birlikte, kaydettiği en verimli ilerlemelerin terk edileceği bir facia görüyorum[32]. Şüphesiz, Başkası'nı kafamızda canlandırmaya, ona bir ad vermeye çalıştığımız her seferinde hep böyle olur; zira yüzü olmayan bir şeye bizatihi kendi özelliklerimizi, zavallı sözcüklerimizi yansıtmaktan başka bir şey yapmıyoruzdur. Bizi büyüleyen, daima hayran olduğumuz, taptığımız şey kendimizin harika bir yansımasıdır yalnızca.

Descartes'ın, ilahiyatçıların Tanrı'sı uğruna ben'in önceliğinden vazgeçerek çark etmesi hangi açıdan bizi hâlâ ilgilendirebilir? Böyle bir "Tanrı"nın varoluşunun ispatlanmasından vazgeçileli çok oldu ve yine de ben'in Başkası'yla ilişkisi sorusu, ben'in kökensel bir fenomen olup olmadığı, ben olmak için Başkası'na ihtiyacının olup olmadığı ya da Başkası'na bağlı olup tamamıyla onun tarafından belirlenip belirlenmediği meselesi hâlâ ve her daim bizim meselemizdir. Çağımız, Tanrı'nın ölümünü ilan etmesinin ardından Başkası'na yeni adlar vermeye uğraşmıştır; ancak modern adları yine çok çabuk tüketilecektir. Bu adlandırmalar da zorlama bir Başkası'nı ima eder. Bu figürler bireyleri ve tekil benlerini tabi kılıp arzularına el koymayı ve özgürlüklerini köleleştirmeyi başararak üstünlüğü her defasında ele geçirmişlerdir. Ben'in, kendini Efendisi, Nedeni, yasası olarak ortaya koyan bir Başkası'nın aşkınlığına bu şekilde boyun eğmesi, köleliğimizin ta-

---

[32] *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (PUF, 1986) adlı kitabında J.-L. Marion Kartezyen felsefeyi, (egonun önceliğine götüren) bir *cogitatio* ontolojisiyle, (Tanrı'nın önceliğine götüren) bir nedensellik ontolojisi arasında bir "ikiye bölünmüş ontoloji" olarak karakterize etmektedir.

nımını vermektedir. Dolayısıyla felsefenin en önemli görevlerinden biri de yeniden bu yabancılaşma eleştirisi olmalıdır. Descartes, ben'in kökensel bir fenomen olduğunu, daha bir Başkası olmadan benim ben olduğumu keşfederek ben'in yabancılaşmasının radikal bir eleştirisini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte Üçüncü Meditasyon'un getirdiği felaket ise buna bağlı kalmanın epey zor olduğunu, belki de dayanılmaz bir eğilimin -bir Kötü Cin'in bütün gücünün- her birimizi tekilliğinden feragat etmeye, Başkası'nın baskın figürlerine boyun eğmeye zorladığını göstermektedir. "İkiye bölünmüş" felsefesinin, bize iki imkân olarak bir yandan direniş yolunu, diğer yandan teslimiyet yolunu ve iki yolun tam da çatallaştığı noktayı gösterme gibi en azından iyi bir tarafı vardır. Şüphesiz Fransız süvarimizde egonun ayrıcalığını sonuna kadar destekleme yürekliliği noksandır. Kaldı ki daha üç asır öncesinde bu deli yüreklilikle yaşlı bir usta şunu söylemiştir: "Her şey doğduğumda doğdu; burada kendimin ve her şeyin nedeniydim. O zaman istemiş olsaydım olmayacaktım ve bütün dünya olmayacaktı ve ben olmasaydım Tanrı da olmayacaktı[33]". Burada söz konusu olan Descartes'la Eckhart'ı kapıştırmak değil elbette. Mesele sadece Descartes'ın en sonunda uzaklaştığı bu aşırı noktaya, içerisinde "tüm mahlûkların üstünde olduğum ve ne Tanrı, ne de mahlûk, ne idiysem o olduğum" *Durchbruch*'a, "kırılmaya" işaret etmek.

Peki, Descartes'ın kendisini Descartes'la kapıştırmanın bir anlamı var mıdır? Düşüncesini bu teolojik sapmadan kurtarmak mümkün müdür? Doğrusunu söylemek gerekirse, Descartes Tanrı adını dayatarak Başkası'nı aşırı adlandırmakla yetinmez: Aynı şekilde her şeyden önce doğruluğu *ve* sonsuz iyiliği olmak üzere Tanrı'nın *ilineklerini* de belirlediğini iddia eder ki bu da bizi, Tanrı'nın bizi aldatma ihtimalini hesaba katmaktan alıkoymaktadır. Birinci Meditasyon, bir Aldatıcı Tanrı figürüyle karşılaştığı anda onu hemen bir kenara itmekteydi: Bunu kabul etmektense Tanrı'nın varoluşunu hepten reddetmek daha iyi olacaktı. Kötü Cin kurgusu radikal bir karşı-hakikat imkânını, Tanrı buna dâhil olmaksızın, muhafa-

---

[33] Maître Eckhart, Sermon n° 52, "Bienheureux les pauvres en esprits".

za etmeye, tam olarak, olanak sağlamaktaydı. Bununla birlikte Descartes'ın Kötü Cin'in güven verici maskesinin altında bir *Deus Deceptor*'ün huzur bozucu sırıtışını gözümüze iliştirdiği de olur ve evrensel yanılsamanın kaynağını Tanrı'nın keyfinde, bizi yoldan çıkarmaktan alacağı kötü niyetli neşede bulduğunu tasavvur etmekte tereddüt etmez. "Tanrı adı burada acayip bir muğlaklıkla yüklüdür; zira aynı anda hem usta bir düzenbaza, hem de "yüce hakikat kaynağına"; hem benimle oynayan, beni yok etmek isteyen bir işkenceciye, hem de beni yaşama getirip varoluşta destekleyene işaret etmektedir. Mesela şöyle bir hipotezimiz olsun: "Tanrı" kavramını etkileyen çift anlamlılık bu adın işaret ettiği şeyin kendisine, fenomene dayanır. Başkası'nın hakikatle ilişkisindeki bir yarığın, Descartes'ın hemen inkâr edip saklamak üzere kabul edeceği Başkası'ndaki kökensel bir bölünmenin göstergesidir. Descartes, Büyük Aldatıcı'yla hakikatin garantörünü aynı şekilde "Tanrı" olarak adlandırarak hakikatin hakikat-olmayanla düğümlendiği, neredeyse birbirinden ayırt edilemez hale geldikleri esrarengiz noktaya yaklaşmıştır. Ona böylesi bir risk aldıracak şey ise "ebedi hakikatlerin yaratıcısı" bir Tanrı'ya dair epeyce cüretkâr anlayışıdır. Hür iradesiyle 2 ve 3'ün 5 yapmasına hükmetmiş olan bu Tanrı bunun başka türlü olmasına da karar verebilirdi. Kendisinin kurduğu bir hakikate tabi olmayan bu Tanrı bu hakikatin doğru olmamasını ve toplama işlemini gerçekleştirdiğim her defasında kendimi aldatmamı sağlayabilirdi ki bu da *hakikatin hakikat-olmama* imkânını, Tanrı'nın özgürlüğünün ve her şeye kadirliğinin sonucu olarak olumlamakla aynı şeydir. Dolayısıyla Başkası'nda bir yanılsama *odağı* varlığını sürdürmektedir ve hiçbir şey bana böyle bir Tanrı'nın beni aldatmadığının garantisini veremez. Bununla birlikte aynı Tanrı mutlak mükemmeliyetiyle de karakterize edilmektedir: Öyleyse yalan söyleyemeyecektir, çünkü "her türlü sahtekârlık ve hilekârlık bir kusura bağlıdır" (M, III, § 40). Böylelikle Tanrı'da bir tür çatışma, özgürlüğü ve iyiliği, her şeye kadirliği ve mükemmelliği arasında bir gerilim baki kalmaktadır. Beni radikal bir yanılsamaya maruz bırakan, ama kendini benden *daha hakiki* olarak açığa vuran bu ikiyüzlü Başkası'nı, beni yaratan ve her an yeniden

yaratan ama aynı zamanda beni yok etmekle tehdit eden bu Başkası'nı inatla "Tanrı" olarak mı adlandırmalıyız? Hiç duyulmadık hangi ad onun için yine uygun olabilir?

Üçüncü Meditasyon, aldatıcı Tanrı'nın tehditkâr gölgesini kesin olarak defetmeye karar verdiğinde söz konusu çatışma da aşılmış olacaktır. Başkası'nı Tanrı'yla özdeşleştiren teolojik dönüşü *(tournant théologique)*, hemen, Başkası'nı *İyi Tanrı*'yla özdeşleştiren ikinci bir dönüş izler. Descartes, nihayetinde, Tanrı'da hakikatle hakikat-olmayanın birlikte varoluşunu kabul etmeyi reddediyorsa bu, hakikatin özünü yeterince radikal olarak düşünmemesindendir: Onu burada doğruluğa, doğruyu söylemeye hazır bir öznenin ahlaki tavrına dönüştürmektedir. Böylelikle hakikat, artık hakikat-olmayanın gizlilik, yanılsama, delilik gibi en üstün güçlerinin değil, sadece kasıtlı aldatmanın, yalanın karşısında yer almaktadır. Başkası'nın hakikati meselesi etik düzleme geçip Başkası'nın samimiyetinin, doğruluğunun, iyiliğinin hakikati haline gelir. Öte yandan bu alanda bahisler kapanalı çok olmuştur. Tarihimizin şafağında, Zorunluluk'un kızlarının önünde toplanan ölülerin ruhlarına şu söz yöneltildiği anda artık her şeye karar verilmiştir: "*theos anaitios*", "Tanrı masumdur[34]". Böylece Platon, Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığını ispatlamaya çalışan Batı düşüncesinin önemli bir ayağının, yani teodisenin temellerini atmaktaydı. Descartes ise aldatmayı "Yüce Varlık'ın içine asla düşemeyeceği bir hiçlik olarak[35]" tanımlarken bu eski geleneğe teslim olmaktadır. En sonunda Varlık ve İyi arasındaki eski özdeşliği sorgulamak, basit bir değillemeye indirgenmeyecek bir kötülüğü, radikal bir kötülüğü düşünebilmek için; sonsuz olanı yüce mükemmellikle özdeşleştirmeyi bırakıp sonsuzun Tanrı'sız tasavvur edilebilmesi için bir asır beklemek -Kant'ı beklemek- gerekecektir. Böylece İyi Tanrı'nın ağırlığından kurtulmuş, Sade'ın libertininin yakaracağı "Kötülüğün Yüce Varlığı", yiyip bitiren ölümcül hazzıyla Schreber'in ya da Artaud'nun Tanrı'sı, Saint-Denis'nin kapısının gölgesinde ıstıraptan kıvranarak kendini sunan çıplak

---

[34] Platon, *Devlet*, X, 617e.

[35] Descartes, *Réponses aux sixièmes Objections (Altıncı İtirazlara Cevaplar)*, § 8.

ve deli fahişe-tanrı *(dieu-putain)* gibi yeni tanrısal figürlere yol açılacaktır. Zira "Tanrı, -kaba anlamıyla, korku ve kirlilik anlamıyla, nihayetinde hiçbir şey anlamıyla- her anlamda, Tanrı'nın aşılması değilse, hiçbir şeydir"[36].

Bu noktada dikkatimizi çekecek olan, tanrısalın bu metamorfozlarından ziyade, Descartes'ın dönüşünün, Tanrı'yı tümüyle hakikatin temeli olarak belirleme kararının sonuçlarıdır. Descartes, bir aldatıcı Tanrı hipotezini eleyerek ben'in üzerine yüklenmiş olan tehdidi ortadan kaldırır. Böylece *Başkası'yla* artık yalandan, zulümden, çatışmadan geçmeyecek *başka bir ilişki* yolu açılır. Başkası'nı değillemeksizin, onu rakibim yapmaksızın ben'i olumlamak en sonunda mümkün olacaktır. Bu yeni ilişki, güçten düşmüş ben'i yeniden ayağa kaldırıp varoluşta desteklemekte; ona kendini serimlemesi ve sürmesi için zaman vermektedir. Ancak bu Başkası'na -artık işkencecim olmayacak bir Başkası'na-açılış, doğrucu ve mükemmel Başkası'yla benim aramda derin bir asimetriye, sonsuz bir denksizliğe yol açmak gibi ağır bir bedel öder ki bu da hakikat-olmayanın tüm sorumluluğunu egoya taşıtmakla aynı şeydir. Böylece Başkası'nın hakikatinin açığa-vurumu beni bizzat kendi hakikatimden eder ve beni, tamamen ona teslim olmaya sevk eder. Üçüncü Meditasyon'un İyi Tanrı'sı, bu anlamda, aldatıcı Tanrı'dan çok daha azılı ve tehlikeli bir rakiptir... Burada ben ile Başkası arasında, nelerin bahis konusu olduğunu zar zor seçmeye başladığımız karmaşık bir düğüm meydana gelir. *Ben*'in kim olduğunu bilmek istiyorsam bu düğümün bağları çözülmelidir. Üçüncü Meditasyon "Tanrı" adıyla öncelikle "benden gelmiş olması mümkün olmayan bir şey"e (§ 22), idesini benim meydana getirmiş olmamın mümkün olmadığı tek gerçekliğe, yani bana tamamıyla yabancı, aşkın bir başkalığa işaret eder. Bununla birlikte bu son derece başka Başkası bana giderek olan en yakın ve en derin şey olarak görünecektir. Kendini, beni her an yeniden meydana getiren Neden olarak açığa vuracaktır: Beni kendi suretinde yaratmış, kendimde izi olarak zanaatkârın kendi eserinin üzerindeki imzası gibi, sonsuzluk idesini taşıdığım bir Baba'nın

---

36 G. Bataille, *Préface de Madame Edwarda*.

yüzüne bürünecektir. Descartes bu noktaya önemli bir açıklık getirir: "Bu izin eserin kendisinden farklı olmasının zorunlu olmadığını vurguladığı gibi tablonun kenarında sanatçının etiketini aramanın ve bende Başkası kaynaklı bir şeyi ayırt etmeye çalışmanın yararsız ve saçma olacağının da altını çizer (§ 39). Sonsuzluk idesine herhangi bir mefhum olarak sahip olmam: *Ben* bir ide*yim*; Başkası'nın bendeki iziyim ve bu iz benimle bir olur. Bir cümlenin Céline'*den* mi yoksa Proust'*tan* mı olduğunu hemen nasıl anlıyorsam *benim Başkası'ndan olduğumu* da öyle keşfederim. Bana öncesinde tamamıyla yabancı gibi görünmüş olan, şimdi kendimin ta içinde yeniden beliriverir. Bende en fazla *benim* olarak bulunan, beni Başkası'na en fazla yaklaştırandır, beni onunla en fazla özdeşleştirendir. Aynı şekilde sonsuz'un *-suz*'unun artık sadece sonlunun değillemesi değil, aynı zamanda sonlu olana içkinliği, aidiyeti, ben*de*ki ikameti anlamına geldiği de söylenebilir. Son-suz *(infini),* Aynı'daki Başkadır; ben'in en derinlerinde Başkası'nın açığa vurumudur[37]. Başkası bana kendini göstermeden önce de benim dışımda var mıydı? Asla. Tanrı adı verilen bir Başkası'nın gerçekliği de dahil olmak üzere tüm aşkın gerçekliği radikal bir şüpheyle devre dışı bırakmışımdır. Eğer bir Başkası varsa; eğer bana kendini açıyorsa, öyleyse, kendini bir tek *bende* açığa vurabilecektir. Tanrı'ya ya da sonsuzluğa dair idem kendisinin dışındaki bir gerçekliği hedefleyen bir temsil değildir: Sonsuzluk, bendeki idesinden, izinden *başka bir şey* değildir. Böylece Başkası'yla "benzerliğim" yeni bir anlam kazanmaktadır: Kendimde taşıdığım, bende olan, ben olan bir başkalıkla derinden ilişkimi adlandırır. Burada artık tam anlamıyla bir benzerlikle, birbirine dışsal iki terim arasındaki bir benzeşlikle karşı karşıya sayılmayız; meselemiz daha ziyade bir özdeşliktir ve bu da bana hemen verilmez. Onu "kendimde tecrübe ederim", baştaki bir mesafeyi aşarak onu yavaş yavaş keşfederim: Dolayısıyla bir özdeşlikten ziyade bir *özdeşleşme* söz konusudur.

---

[37] Bir kereye mahsus burada Levinas'ın bakış açısını benimsiyorum (bkz. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, s. 105-106 ve *Totalité et infini*'nin Önsözü, s. XIII-XV).

Başkası *kim* olmalıdır ki onunla özdeşleşebileyim? Artık benimle özdeşliğe girmeye yanaşmayacak bir tamamıyla-başkası, son derece başka Başkası söz konusu olamaz. Nitekim Levinas'ı yoldan çıkaran ve Başkası'nı ben'in bir iç *başkalaşımı* olarak tasavvur etmesini engelleyen sonsuzluk mefhumudur. Öyle ki Başkası'nı benden tamamıyla ayrı olarak düşünmesine sebep olur ve o zaman da bu sonsuzluğun kendini bana ve *bende* nasıl açığa vurabildiğini anlamak çok zor hale gelir. Biz ise Başkası'nı, onu keşfetmemin öncesinde var olacak, her zaman hâlihazırda orada olan bir Özne olarak düşünmemeye dikkat edeceğiz: Başkası yalnızca bir iç taşmada, ben'in bir kendine-başkalaşımında vardır; Başkası yalnızca açığa-vurumumun olayında, bana kazıdığı ve benim bizzat olduğum izde vardır. Aslına bakılırsa bana yabancı, dışsal bir antite anlamında bir "Başkası"ndan artık söz etmemek gerekir: Belirli bir tecrübe anında kendini önce bu şekilde sunduysa da şimdi kendini içsel bir başkalık, *ben* ile bizzat kendim arasındaki bir denksizlik olarak açığa vurmaktadır. Dolayısıyla gayrimeşru bir yansıtma olarak göz önüne alınması gereken artık yalnızca aldatıcı Başkası değil, aynı zamanda doğrucu Başkası'dır, farkında olmadan dışıma aktardığım kendimin bir parçasıdır. Ne kötü Cin, ne de İyi Tanrı: (benim) olmamın *(je suis)* olayını hiç kimse öncelemez; hiçbir Başkası, dışarıdan, bana, sonluluğumu suçlayacak bir sonsuzluk olarak kendini açmaz; hiçbir Başkası, kurtuluşum ya da mahvoluşum için, beni yoldan çıkarmak ve öldürmek için ya da beni doğurup beni süremde desteklemek için kendini bana göstermez. Ve her türlü destekten yoksunsam ve Tanrı'nın iyiliğine ya da Varlık'ın çağrısına, Başkası'nın arzusuna ya da Başkası'nın yüzüne itimat edemiyorsam beni ayakta tutacak, bir andan diğerine kendimi muhafaza edip yaşamımın tüm zamanı boyunca sürmemi sağlayacak kaynağı yalnızca bende bulmam gerekecektir. Kendi kendisini desteklemek, bizatihi kendi öznesi haline gelmek sade ve sadece egoya düşer.

Descartes'ın ben ile ben'in "başkası"nın bu gizli özdeşliğinin farkında olmamış olması mümkün müdür? "*Larvatus prodeo*", "maskeli ilerliyorum": Filozofumuzun sloganı böyleydi. İhtiyatla taktığı bu maskeyi koparıp atmayı başarsak düşün-

cesinin hangi bilinmeyen tarafını keşfedebiliriz? Bakanın masasından çalınan mektup gibi "*ego cogito*"un gizli şifresi, bütün eserlerinin en bilindik metninin tam ortasında, "*ego sum*"un apaçıklığının ifade edildiği yerde yine de gayet görünürdür. Girift bir cümlenin hemen arkasından gelen, neredeyse çevrilemez bir ifadeyi şu şekilde tercüme etmeyi deneyebiliriz: "Ancak bu ben'in kim olduğunu, şimdi ister istemez (*qui jam necessario sum*) olan ben olarak kim olduğumu *(quisnam sim ego ille)* yeterince bilmem[38]": Dikkatli bir okur bu "*sim ego... qui...sum*" kalıbında, aynı bir filigranlı kağıttaki gibi, "*ego sum qui sum*", "ben olduğumum" formülünün şifreli bir versiyonunu fark edecektir. Anlarız ki buradaki *Çalı'nın* alevlerinin arasından Sina'nın Söz'üdür, açığa vurulan Elohim adıdır. Benim saklı adım, egomun gizli hakikati Başkası'nın adıdır. Bu garip itiraf daha *Yöntem Üzerine Konuşma*'da, Descartes "bu ben, yani sayesinde *neysem (o) olduğum olduğum* ruh[39]" derken ortaya konmaktaydı. Dolayısıyla Başkası'nın kendini açığa vurması için, bu Başkası'nın kendimle içkin özdeşliğini keşfetmem için sıradaki Meditasyonları beklemeye gerek yoktu; zira doğduğum andan itibaren onun adıyla benimkisi iç içe geçmiştir. Zanaatkârın *damgası* eseriyle her daim bir olmuştur ve Baba'nın ve benim, iki imzamız tek bir monogramda birbirine karışmıştır. Descartes'ın Tanrı'nın ben'in dışında reel var oluşunu neden ispatlamakla yükümlü olduğunu hissettiğini -şimdi- anlamaya başlarız. Tanrı ile ego arasına mecburiyetten bir mesafe koyması gerekmiştir; çünkü ikisi arasındaki sınır belli değildir ve İkinci Meditasyon'un gizli formülü, aksine, onları birbirlerine yaklaştırmaya, birbirleriyle özdeşleştirmeye meyletmektedir. Bu durumda, Kötü Cin'den daha çok endişe verici olarak pusuda bekleyen, ben'in Tanrı'yla bir olduğunu keşfettiği baş döndürücü anda, ben ile Başkası arasındaki mümkün karmaşadır. Aşkın bir

---

[38] M, II, § 5. Burada Balibar'ın "Ego sum, Ego existo, Descartes au point d'hérésie" (*Bulletin de la Société française de philosophie*, c. 86, 1992) adlı makalesindeki çarpıcı analizinden ilham alıyorum.

[39] Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, IV, § 2 (vurgu bana ait). Bu karşılaştırmalar üzerine bkz. J.-P. Marcos, "Le Sujet supposé vouloir", *Le Moment cartésien de la psychanalyse*, Arcanes, 1996, s. 82-83.

Tanrı'nın varoluşunu ispat etmek gerekiyorsa bu, egoyu söz konusu baş dönmesinden korumak adınadır: Delirmemek adınadır. Descartes'ın bu tehdide karşı dikkatli olmayı, Başkası'nın aşkınlığını hakikaten kurmayı başarıp başaramadığı merak edilebilir. Mademki bende onun imzasını, Adı'nın izini taşıyorum, mademki *ben* bu Ad*ım (je suis)* o zaman Tanrı olmadığımdan nasıl emin olabilirim? Ben ve Tanrı'nın (ya da Adı'nın) özdeşliğine dair bu işitilmemiş olumlama da ne anlama gelir? Bu *Meditasyonlar*'ın saklı hakikati midir? "*Larvatus prodeo*": Belki bu slogan da şifrelidir; belki de bundan "*larvatus pro Deo*"yu da anlamamız gerekir: "Maskeli ilerliyorum" değil; "Tanrı'nın önünde maskeli". Bu, filozofumuzun sonsuzun yüzü karşısında kendi yüzünü âcizane sakladığı bir reverans mıdır[40]? Ya da daha ziyade Başkası'nın bakışından kaçmaya, deli gibi onu yerinden etmeyi denemek üzere kılık değiştirerek ona doğru ilerlemeye, yerini almaya ("Tanrı'nın *yerine* maskeli": *larvatus pro Deo*'nun diğer mümkün anlamı da budur) çabaladığı cüretkâr bir oyun mu? Bu durumda, artık aldatıcı bir Tanrı'yla değil, aldatılan bir Tanrı'yla -*deceptor*'den intikamını alacak egonun numarasıyla aldatılan Tanrı'yla- uğraşmak durumunda kalacağızdır. Maskeli filozof modern zamanların büyük dönüm noktası olarak Tanrı'nın yerini aldığını iddia eden bir Özne'nin muzafferane gelişi için ilk hamleyi yapacaktır.

Mümkün olan tek okuma bu değildir. "*Ego cogito*"nun Sina'nın sesi olarak kendini ifade ediyor gibi göründüğü bu acayip mesajı anlamanın çeşitli yolları vardır. Bunda insan Özne'sinin Tanrı'yı tahtından indirmeye çalıştığı bir darbeyi görmek yerine, ben'in, Tanrı tarafından el koyulmuş, Başkası'nda yabancılaşmış *ben (je)* deme gücüne, Tanrı'yla özdeşleşerek onun yerine geçmeye çalışmaksızın, yeniden malik olma teşebbüsünü görebiliriz. Bana göre ilk yorum Descartes'ın niyetiyle uyuşmamakla birlikte Meditasyonlar'ın, ben'in kusurluluğu ve sonluluğunu, onu Tanrı'dan (ya da modern metafiziğin mutlak Özne'sinden) ayıran sonsuz mesafeyi tekrar

---

[40] Bu, *Sur le primse métaphysique* (s. 292) adlı kitabında J.-L. Marion'un ileri sürdüğü dini yorumdur.

tekrar ortaya koyan birçok pasajını da dikkate almaz. Bu durumda ben ile Tanrı arasındaki yakınlık, bir öz özdeşliğine değil, daha ziyade sözcelenmelerinin ortak formuna dayanır diyerek başka bir yorumda bulunacağım. Eckhart, Exodus'u yorumlarken "ben" zamirinin sade ve sadece Tanrı'ya uyduğunu savunuyordu[41]: Bu temel tezi tam olarak bir anlayalım. Şüphesiz, ego da kendini ben diyerek birinci tekil şahısta ifade eder ancak bu sözceleme, bir tek Tanrı'nın sözüne ayrılmış olduğundan gayrimeşru sayılacaktır. Her konuşan özne'ye ait gibi görünen "ben" diyebilme, aslında, sınırsızca varım diyebilen bir tek öznenin ayrıcalığı olacaktır. Böylece ben'in kendine ben diyerek kendi kendini çağırma ve kendini kendine verme gücüne el koyulmasına onay verilmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse "ben" demenin bu şekilde gasp edilmesi, yalnızca Tanrı'nın (ya da daha ziyade bu şekilde adlandırılan idolün) değil; aynı zamanda ben-deme, benim yerime ve benim adıma konuşma gücüne her daim sahip çıkan Baba, Efendi, siyasi Hükümdar gibi tüm baskın Başkası figürlerinin işidir. Yine de bir tek ben kendim onlara bu ayrıcalığı tanıdığım ölçüde bunu başarırlar. Bu yabancılaşmadan kurtulmanın vakti gelmiştir ve Descartes da, egonun sözcelemesinin Tanrı'nınkiyle aynı olduğunu, bizim Başkası kadar, hatta ondan daha da fazla ben deme gücüne ve hakkına sahip olduğumuzu ifşa ederek bizi kurtuluşa çağıracaktır. Söz konusu olan, (metafizik yorumun bizi yapmaya zorladığı gibi) Başkası'nın egemen gücünü ele geçirmek, kendini Tanrı ilan etmek değil; daha ziyade *kendi kendimi çağırma* gücümü bana iade etmektir.

Descartes'ın ne söylemek istediğini, şüphesiz, asla bilemeyeceğiz. Bununla birlikte tek mümkün yorum olarak metafizik yorum dayatılmış gibi görünmektedir. Kendilerini egonun ben demesi ile Tanrı'nın Ben-demesi arasındaki nominal bir özdeşlikle sınırlamak yerine filozoflar onu asli bir özdeşlik

[41] Eckhart, *Commentaire sur l'Exode*, St. Breton tarafından *Deux mystiques de l'excès* (Éd. du Cerf, 1985, s. 98) adlı kitapta alıntılanmıştır. Bu tez, Eckhart'ın meseleye dair son sözü değildir: Daha sonraki eserlerinde, aksine, egoyu bir şekilde Tanrı'nın ya da "Tanrı"nın belirli bir boyutunun ötesinde konumlandırarak egonun radikal ayrıcalığını tesis etmeye çalışacaktır.

olarak almışlar ve en sonunda da Tanrı'nın yerine insan Öznesinin Tanrı olmasının gerektiğini söylemişlerdir. Elbette yeni Tanrı artık böyle adlandırılmayacaktır: Genel İrade ya da mutlak Devlet, İnsan, Halk, Proletarya, güç İstenci yeni adları olacaktır; öte yandan bu egemen güçlere en uygun ad yine Özne'dir. Bu özneler, benim adıma konuşarak ve benim yerime eyleyerek kendilerini bana dayatırlar. *Deceptor* beni yok etmeye boşuna uğraşmıştır: Beni ne kadar yadsımaya çalışırsa varoluşumu o kadar olumlarım. Descartes'ın ardından gelenlerdeyse tam tersi harekete tanıklık ederiz: Ben kendini olumlamaya çalıştıkça kendini daha fazla yadsır. Bizatihi kendinin temeli haline gelerek Tanrı'ya bağımlılığından kurtulmayı denedikçe bir Özne-Başkası'na daha fazla teslim olur. Kartezyen Tanrı'nın tüm imtiyazları ona verilmiştir ancak Tanrı'nın yerine geçtiğini iddia eden bu mutlak Özne hâlâ *ben* midir? Başkası'nın zulmüne uğrayan, yalnız ve kırılgan bir egonun yerini yaşayan bireyleri köleleştiren zalim figürler almıştır. Yine de modernitenin bu idolleri, ben'imizin ölümüyle yaşayan bu yeni tanrılar da ayrıca Kartezyen egonun mirasçılarıdır -sanki Tanrı haline gelerek kendi kendisini aşması kaderiymiş gibi. Eserinin, ölümünden sonraki bu kaderine Descartes kesinlikle razı olmazdı[42]. Nitekim Descartes, bir ilk temel arayışında ego ile Tanrı arasında, ben'in sonsuz egemenliğinin olumlaması ile Başkası'na hepten teslimiyetinin olumlaması arasında sürekli gidip gelmiştir. Descartes'ın ardından gelenler de bu *eksik Tanrı*'yı, kendi olmaya *zamanı olmadığından* kendisine veremediği mutlak özerkliği arzu eden bir yarıözne'yi miras almışlardır. Onu yeniden ayağa kaldırıp kendini zamanda muhafaza etmesine olanak sağlayarak Descartes'ın projesini tamamlarlar.

Tam öğle vakti, yanan feneriyle Deli, şehrin meydanlarında ve sokaklarında Tanrı'yı aramaktadır. Kalabalığa Tanrı'nın sadece sırra kadem basmadığını, ölümünün aslında bir cina-

---

[42] Kendisi, her ne kadar özgürlüğün bir şekilde bizi Tanrı'ya benzer kıldığını ve bizi ona tabi olmaktan muaf tuttuğunu söyleme noktasında, ben'in egemen özgürlüğü üzerinde hep daha kuvvetle ısrar etmiş olsa da (bkz. Kraliçe Christine'e 20 Kasım 1647 tarihli mektubu ya da *Ruhun Tutkuları*, § 125).

yet olduğunu açıkladığında, sözlerini bu eyleme layık görünmek için bizzat kendimizin tanrı olmasının gerekip gerekmediğini sorarak bitirecektir[43]. Zira öldürdüğümüz Tanrı güneşimiz ve ufkumuzdu; dünyamızı destekleyen temeldi ve tanrı katilleri olarak kendimizi tanrıya dönüştürmeyi başaramazsak dipsiz bir geceye gömülme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Büyük bir saflıkla dini inancın gerileyişiyle beraber en sonunda yabancılaşmaktan kurtulmuş İnsan'ın şanlı devrinin başlayacağına inanılır. Zira Tanrı'nın öldürülmesi, Tanrı'yla beraber, onun yerini aldıklarını iddia eden tüm egemen figürleri de hiçliğe sürüklemektedir: Bu cinayet, büyük bir Özne, İnsan, Ben krizini alenen ilan etmektedir. Nietzsche'nin delisi bu açıdan Descartes'ın bir mirasçısıdır. İkinci Meditasyon ben'in mutlak hakikatini ileri sürdüğü anda, varlığını kendi başına zamanda sürdürmeyi başaramayan bir egonun aşırı güvencesizliği ve güçsüzlüğüyle karşı karşıya kalıyordu. Bu durumda daha sağlam bir dayanağın peşine düşmek gerekiyordu ve Descartes bunu Tanrı'da bulduğunu düşünmüştü. O zaman her türlü destekten mahrum kalmış ben'in dağılıp yıkılması için şüpheyi radikal hale getirmek, Tanrı'nın varoluşunu ispat etmenin imkânını sorgulamak yeterlidir. Pek çok çağdaş düşünürün bize sunacağı *öznesiz ben*, sabit özdeşliği olmayan parçalanmış ben, Tanrı'nın desteğinden yoksun olacağı andan itibaren, Descartes'ın egosudur; gelip geçici, hayaletvari varoluşu, bir fantasma, kâbus ya da hezeyana benzeyen bir ego. Bu şekilde, egonun Kartezyen kuruluşu, ben'in öznelleşmekten kurtulma imkânına işaret etmektedir: Ben'in yok edilişi, "bir rüyanın rüyasında" hepten çözülüşü gibi en uç sonuçlarıyla ben cinayetlerinin, benimseyeceği bakış açısıdır bu. Hatta Fichte bile bunu cogito'nun teorik kuruluşunun nihai sonucu olarak sunacaktır: "Ben kesinlikle hiçbir şey bilmiyorum ve hiçbir şeyim. *İmgeler* vardır; var olan tek şeydirler (...) gelip geçen, uçup giden imgeler (...) anlamsız ve amaçsız imgeler. Ben kendim bu imgelerden biriyim; hatta bu da değil; diğer imgelerin karmaşık bir imgesiyim yalnızca[44]".

---

[43] Nietzsche, *Şen Bilim*, § 125.

[44] Fichte, *La Destination de l'homme* (1800), Aubier-Montaigne, 1942, s. 135-136.

Büyük tarihi fresklerle ilgilenmiyorum ve burada da mesele, ne "ben'in kaynaklarını" aramak, ne de (ben) eleştirilerinin tarihinin izini sürmek. Yalnız bakıyorum da egonu hakikati, Descartes'tan sonra gelenlerin hepsi tarafından, mutlak bir apaçıklık olarak ortaya koyulmaktan çok, itiraza maruz kalmıştır ve bu muhalefet her zaman radikal bir hal almaktadır. Spinoza, *Etik*'inin II. Kitabında "insan düşünürü" (*"homo cogitat"*) bir aksiyom olarak ortaya koyduğunda, bu önerme onda artık kesinlikle zorunlu, bir ilk hakikate değil, daha ziyade var olmaması da gayet mümkün olan bir "insan"ın *bilfiil* varoluşuna işaret eder. Cogito'nun apaçıklığı ortadan kaldırılmış değildir. Yalnızca ruhumuzun ancak sonlu bir kipi olduğu sonsuz tanrısal Töze tabi olarak ikincil bir konumda muhafaza edilmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu önermenin, tam anlamıyla bir "düşünüyorum", bir *cogito* gibi *birinci tekil şahısta* ifade edilmediği de fark edilecektir: Artık tekil düşüncemi değil, genel olarak İnsan'ın evrensel ve nötr düşüncesini belirtmektedir. Böylece egonun Kartezyen pozisyonunun yerini, egoyu en yüksekteki yerinden eden azli, devrilişi alır. Ve çok geçmeden bu ilk ben cinayetini daha radikal bir ikincisi, *ben'in* özdeşliğinin basit bir yanılsama ilan edileceği bir yok etme takip edecektir. Hume için kalıcı töz, reel özdeşlik ya da devamlı varoluş yoktur: Yalnızca algımızda birbirini kopuk kopuk izleyen geçici izlenimler vardır ve ben'imizin şahsi bir kimlik görüntüsünü meydana getiren, muhayyilenin bir kurgusudur. Ben cinayetinde -buradan- daha öteye gitmek zordur ve Nietzsche'den Deleuze'e çağdaşlarımız, çoğunlukla İskoç filozofun argümanlarını yeniden ele almaktan başka bir şey yapmayacaklardır. Yaşamımızın birliği bundan böyle izlenimler, olaylar ya da birbirlerinden kopuk bilinç halleri çokluğuna dağılmaktadır. Her an bir önceki anda yaşadıklarını unutan amnezikler gibi, şimdiye hapsolmuş vaziyette, ne geçmişimizi üstlenebildiğimiz, ne de kendimizi geleceğimize yansıtabildiğimiz anlık bir varoluşa mahkûmuzdur...

Bununla birlikte filozoflar *düşünüyorum*'dan vazgeçmeyi sanki başaramamaktadırlar: Her yok etme safhasını cogito'nun bir geri dönüşü izler. *Düşünüyorum*'u en üstün ilke olarak, bütünüyle tecrübenin koşulu olarak tesis ederek bu

yeni temellendirmeyi garantiye almak ilk Kant'a düşer. Aslında bu yeniden-temellendirme bizi Descartes'tan çok uzağa taşımaktadır; çünkü Kant'ın aşkınsal Özne'si ya da Fichte'nin mutlak Ben'i, bizzat olduğum tekil ben ile örtüşmemektedir; çünkü fark gözetmeden tüm düşünen varlıklar için geçerli olan evrensel bir ilke ve ben=ben ("ben benim" *(je suis je)*" mantıksal özdeşliğiyle tanımlanan soyut bir ilke söz konusudur. Ancak bu evrensel "ben *(je)*", bu ben *(moi)* olmayan ben *(je)* artık gerçekten bir ben *(je)* değildir. Ayrıca Kant onu bir O *(Il)*, bir X, "bende düşünen -bir- şey" olarak göstermek üzere onu ben olarak adlandırmaktan da vazgeçer[45]. Egonun yeniden temellendirişi burada bir iktidardan indirmeyle eşdeğerdedir ve Kant'ın ardından gelenlerdeyse bireysel bilincin, kendisini sonsuz derecede aşan mutlak Özne'nin basit bir momenti haline gelmesiyle daha da vahim bir hal alır. Çok geçmeden Schelling *cogito*'yu terk etmeyi, onu daha ziyade bir *cogitatur* olarak adlandırmayı ("düşünülür; "bir şey düşünülür") teklif edecektir. Bir adım daha ileri gidildiğindeyse bu devirme, Nietzsche ile beraber, yaşam için yararlı hatalardan, güç istencinin meydana getirdiği kurgulardan başka bir şey olmayacak olan ben, özne ya da bilince dair yanılsamaların radikal bir yıkımıyla tamamlanır. Aynı döngünün, aynı üç zamanlı valsın, yirminci yüzyılda bir kez daha tekrarlanacağı kolaylıkla gösterilebilir. Nitekim Husserl'in egoyu yeniden temellendirmesi, Varlık ya da Başkası'nın lehine yeni bir devirmeyi, sonra da yeni bir yıkımı getirecektir. Öyle görünüyor ki felsefe ne ben'den vazgeçebiliyor ne de ona bağlı kalabiliyor; egoya bir geri dönüş ile bir ego cinayeti arasında gidip geliyor. Bu da hemen yerinden edilmeksizin kendini ilke olarak ortaya koyamayan egonun temel dayanıksızlığını gözler önüne serdiği gibi aynı zamanda indirgenemez sürerliğini de ispat etmektedir. Zira ego yeni bir temellendirmede küllerinden hep yeniden doğmaktadır. Heidegger ve Lacan'da da gördüğümüz gibi ego cinayeti zorunlu olarak başarısızlığa

---

[45] Kant, *Critique de la raison pure* (1781), "Des paralogismes de la raison pure", PUF, 1944, s. 281. Bkz. *Kanten-esquisses kantiennes* (Kimé, 1996, s. 75-91) adlı kitabımda bu noktaya dair ortaya koyduğum analiz.

mahkûm ve bertaraf etmeye çalıştığı egoyu her defasında yeniden sunmaya mecbur görünmektedir. Öte yandan ego felsefeleri de onu kesin olarak tesis etmekte başarısızdır ve her türlü temellendirme girişimi hızla yeni krizlere sürüklenmektedir. Böylesi bir dayanıksızlığın kaynağı ben'in kendisinde; epeyce güçlü bir kuvvetin -ben'in bir Başkası olduğunu, ben'in var olmadığını ya da ben'in çoktan öldüğünü düşünme noktasında- kendini inkâra zorladığı egonun *güçsüzlüğünde* olmalıdır.

Descartes'a dönüşümüz böylece beklenmedik bir şekilde sonuçlanmaktadır. Burada ego cinayetlerine karşı direniş gösterebilen bir ego düşüncesini bulmayı umuyorduk. Mutlak *varım* hakikatini keşfettik; ancak bunun alanı öylesine sınırlıdır ki ben sadece edilgen bir şekilde Başkası'na boyun eğerek ya da onunla özdeşleşmeye, "kendini Tanrı'yla, bir şekilde, benzer kılmaya" çalışarak kendi özdeşliğinde varlığını sürdürmeyi başarır. İki durumda da ben Özne-Başkası'yla özdeşleşip hakikatinin, kendi kendisini çağırma ve kendini kendisine verme gücünün kendisinden çalınmasına müsaade eder. Dolayısıyla Descartes ilk ego katilidir... Meyve -zaten- kurtludur: Egonun devrilmesini getiren ve onu gittikçe daha derin bir krize sürükleyen, Descartes'ın keşfinin koşullarıdır. Bu durumda Descartes'a geri dönüş bizim için yeterli olmayacaktır: Ondan daha "Kartezyen" olmamız gerekecektir. Şüpheyle sınamayı radikalleştirmek, bütün geleneksel Başkası belirlenimlerini, Başkası'nın varoluşunun hakikatinin ya da aldatıcılığının, kötülüğünün ya da iyiliğinin, sonsuzluğunun, tanrısallığının, insanlığının bütün ispatlarını devre dışı bırakmamız gerekecektir. Başkası figürlerini ben'in projeksiyonları, içsel bir başkalığın figürasyonları olarak düşünmemiz gerekecektir. Hakiki ben ile Başkası'yla özdeşleşmiş dünyevi ben arasında sınır çekmeye çalışmak ve ben'i ben olmak için hiçbir Başkası'na ihtiyacı olmayan kökensel bir fenomen olarak tasavvur etmek üzere onu Başkası'ndan itibaren, yani Başkası'na teslimiyeti ya da Başkası'yla rekabetinde, ona karşı saygı, nefreti ve arzusunda kavramayı bırakmak gerekecektir. Ancak o zaman egonun yaşamına ve yaşamımıza dair belirleyici soruları ele alabileceğizdir. Ancak o zaman kendi olabil-

menin ve aşkın figürlerle özdeşleşmeksizin yaşamında varlığını sürdürmenin mümkün olup olmadığını; Başkası'yla her özdeşleşmenin bir yabancılaşmayla eşdeğerde olup olmadığını ve izi, bende, başkalarıyla olan her türlü ilişkiyi önceleyen içsel başkalığın ne olabileceğini sorabileceğizdir. Tüm bu soruları, günümüzün sormayı beceremediği *ben kimim?* sorusunu dile getirmemize olanak sağlamış olan Descartes'tır. Düşünce düzleminde her şeyi ona borçluyuz. Bugün güç İstenci, Dil, Bilinçdışı ya da Varlık olarak adlandırılan, bizi *ben'in* hiçbir şey ifade etmediği, ben diye bir şey olmadığı yönünde ikna etmeye çalışan ve Fransız süvarimizin, kendisi de ona yenik düşmeden önce, bize oyunlarını bozmayı öğrettiği büyük Aldatıcı'nın sayısız aldatmacasına karşı olduğu gibi, Ben'i alçaltabilecek ya da silebilecek her şeye karşı tetikte olmayı ona borçluyuz. Descartes'ın kendisine karşı, onu *"ego sum"*'un ayrıcalığını inkâra sevk eden neyse ona karşı, Descartes'a geri dönüyoruz. Ben'i ego cinayetlerine karşı savunarak radikal bir ego düşüncesini yeniden inşa etmek üzere Descartes'a geri dönüyoruz, zira olduğum bu ben hâlâ kim olduğunu bilmemekte.

3. Kısım
Ego Analizine Giriş

Yaşadığından ve ben olduğundan emin olduğum ben, ben öyleyse kimim? Kendim olmayı, hâlihazırda "olduğum" *ben* haline gelmeyi en sonunda nasıl başarabilirim? Kendi özdeşliğimde nasıl sebat edebilirim? Yabancılaşmadan, yabancı bir Başkası'yla özdeşleşmeden kendimi nasıl özneleştirebilirim? Bu sorulara, farklı farklı özne ya da ben yapı sökümlerinin hiçbiri cevap vermemiştir. "Ego cogito"nun temellendirilmesinin, onu çöküş noktasına geri götürdüğünü keşfetmemizle "Descartes'a geri dönüşümüz" de aporiayla sonuçlanmıştır. Şimdi bir adım daha ileri gidip bütün bu soruları farklı bir açıdan yeniden ele almamızın zamanı geldi. Burada ana hatlarıyla yeni bir ego düşüncesini, bir *ego-analizini* ortaya koymak istiyorum. Peki, bugün buna neden gerek olsun? "Ben" olma kesinliği karşı konulamaz şekilde her birimize dayatılırken egoyu bir analiz nesnesi yapmak neden gerekli olsun? Çünkü *gerçekten* kendim olduğumdan, aslında *kim* olduğumu bildiğimden emin değilimdir. Görünüşte, egomdan başka hiçbir şey bana daha yakın değildir; zira *ben kendim o'yumdur* ve aynı zamanda hiçbir şey bana daha yabancı değildir. Galaksilerin en uzağı, mikropartiküllerin en küçüğü bana daha yakın olup onları bilmek, kendimi bilmekten daha kolaydır ve Tanrı ya da Varlık sorusu benim için, benim kendim için olduğum bu gizemden daha az anlaşılmazdır. Tüm günlük tecrübelerimiz bunu göstermektedir: Ben'imiz sürekli kendinden kaçmaya, kendini kendisinden saklamaya, anonim bir Nötr'le, Onlar'la *(On)*, başkalarıyla özdeşleşip kendine yabancılaşmaya, kendini onlarda kaybetmeye meyleder. Heidegger, Lacan ya da Descartes'a yönelik yeniden okumamız bize bunu doğrulamıştır: Bir an için fark edilen egonun hakikati, ben'in kaynağı ve bütün hakikatin *yeri* olarak sunulan yabancı bir antitenin yararına derhal bertaraf edilmiştir. Hiçbir şey, bu kendini unutuştan, ben'i kendini inkâr etmeye, hakikatini bir Başkası'na çaldırmaya iten bu *deceptor*'den daha inatçı de-

ğildir. Her şeye rağmen ego cinayetinin her zaman bir çıkmaza vardığını, egoyu bertaraf etmesi gereken jestin onu her defasında yeniden ortaya koyduğunu biliyoruz: *"Si me fallit, ego sum"*, ben'imin yalnızca bir yanılsama olduğu bana ispatlanmaya çalışıldıkça ben varoluşumda daha fazla onaylanırım. Dolayısıyla ben *indirgenemez*dir; bir ben-olmayan'dan itibaren her türlü türetilmeye karşı direnç gösterir ki bu da *kökensel* bir olay olduğu, kendimi kendimden kendime verdiğim ve bu şekilde kendime verilmek için hiçbir Başkası'na ihtiyacım olmadığı anlamına gelir. Durmadan kendini unutan ve tekilliğinden feragat eden bu aynı ben, aynı zamanda Büyük Aldatıcı'ya karşı direnebilmekte, sahici bir varoluş projesinde kendini kendine geri çağırabilmekte ve öznel hakikatine erişebilmek için kendini Başkası'ndan ayırabilmektedir. Bu durumda aynı anda hem yabancılaşmasına, hem de direnişine açıklama getirmemiz, dünyayla ya da başkalarıyla, annemin göğsüyle ya da aynadaki yansımamla, başka bir deyişle *olmadığım* ve bana sonsuza dek yabancı kalacak tüm bu aşkın gerçekliklerle nasıl özdeşleşebildiğimi anlamaya çalışmamız gerekecektir. Ayrıca bu özdeşleşme gerçekleştiğinde ondan nasıl kurtulabileceğim? Yabancılaştırıcı özdeşleştirmeleri aşmış olacak bir ben'in kendini zamansal olarak serimlemeyi ve aşkın bir Başkası'nın yardımı olmaksızın var olmayı nasıl başarabildiğini bulmaya çalışmalıyız. Dolayısıyla çare olarak bir iyilik Tanrı'sının çağrısına teslim olmaksızın ve varoluşumun birliğini kendi ölümümün beklentisinde kurduğunu iddia ederken Heidegger'in vardığı aynı çıkmaza girmekten sakınarak yeniden incelememiz gereken mesele, egonun özneleşmesi ve devamlı yeniden-yaratımıdır.

Fenomenolojideki muğlaklıklar

Ontoloji ve psikanalizin en bereketli tezleriyle diyaloga girebilen bir ego-analizini, radikal bir ego düşüncesini kurmanın neden zorunlu olduğunu şimdi daha iyi anlıyoruz. Bu düşüncenin, keşfedebileceklerine dair önceden hiçbir şeyi varsaymadan, kendi sorusuna giden yolu kendisinin açması gerekecektir. Bunun için onu "nesnesine" doğru, egonun yaşamının henüz keşfedilmemiş kıtasına doğru yönlendirebile-

cek bir yönteme ihtiyacı olacaktır. Böyle bir yöntem, her şeyden önce, egoyu, onu gizleyen yanılsamalardan kurtarmaya ve gerçekten beni kendime açmaya gayret etmelidir. Peki, beni bana geri getirebilecek bu yola nerede ulaşabileceğim? Ortadan kaldırılması söz konusu olan engelin, beni kendimden eden, beni hakikatime erişmekten alıkoyan Yabancı'nın daha net bir belirleniminde. Karşımızdaki Tanrı ya da Varlık da olsa, simgesel Büyük Başkası ya da başkasının yüzü de olsa söz konusu antite her defasında bir *aşkınlık* olarak ortaya çıkmaktadır. Ego cinayetinin, egoyu kendisinden koparan, onu biçimsizleştirip savunmasız halde Başkası'na, Nötr'e, ölüme teslim eden yabancı bir aşkınlığa doğru "kendi-dışında" bir yönelimden ayrılmaz göründüğünü her defasında not etmiştik. Eğer her türlü yabancılaşma, biçimsizleşme öncesinde kim olduğumu keşfetmek istiyorsam tüm aşkınlığı bertaraf etmeye çalışmalıyımdır. Ben'in, dışarıdan üzerini örtüp onu etkileyen her şeyden daha kökensel olan bu temel boyutunu nasıl adlandırabiliriz? Aşkınlığın "karşıtı" olarak kendinden hiç çıkmadan kendinde kalana, *içkin* diyebiliriz. Latincede *immanere* "içeride ikamet etmek" demekti. Kendisinin dışında ve ötesinde var olabilecek her şeyi devre dışı bırakarak kendini kendisine açtığında ben'in durumu da böyledir. Bu terim, ben'in alanına, *yaşam mahalli*'ne -yaşamından başkası olmayan bir yere- ve tekil var olma ve yaşamını yaşama tarzına işaret etmek için uygundur. Onu benimsememin başka bir sebebi de *in-* ön ekinin bir hareketi çağrıştırması ve ben'in, kendinin dışına çıkmadan, kendini bir içkinlik alanı olarak serimlediği bir yol alışı, bir ilerlemeyi düşünmeye davet etmesidir. Dolayısıyla bu terimle tanımladığım şey Deleuze'ün teorize ettiği "içkinlik düzlemi" ile aynı özelliklere sahiptir -her ne kadar Deleuze'de söz konusu olan gayrişahsî bir içkinlik de olsa ve her ne kadar bu içkinliği kat eden olaylar "bireysellik-öncesi tekillikler" olarak da kalsa. Nitekim (Deleuze) egoyu aşkınlığa atfeden çağdaş önyargının mahkûmu olarak kalmaktadır: İçkinlik düzlemiyle örtüşecek bir *içkin ego* imkânını tasavvur etmeyi reddetmektedir. O halde akla şu soru gelir: İçkin bir ben, dünyaya ve başkalarına doğru *kendini aşma*yı yine de nasıl başarır? İçkinlik alanından, dünyadaki

bir şey olarak hemen başkalaşmadan, biçimsizleşmeden, geri dönüşü olmaksızın Başkası'yla özdeşleşmeden nasıl "çıkabilir"? Ve bu saf olarak içkin (ya da saf olarak "narsistik") ben, başkasını biçimsizleştirmekten, onu *imgesel* bir projeksiyona, ben'in bir yansımasına ya da bir suretine indirgeyerek (başkasının) aşkınlığını göz ardı etmekten nasıl kaçınabilir? Egoanalizinin mecburen karşı karşıya *kalacağı* bir o kadar daha soru vardır. Ancak öncesinde "içkinlik"ten ve "aşkınlık"tan ne anladığımıza açıklık kazandırmamız gerekecektir. "Bende" olan ile "benim dışımda" bulunan arasındaki karşıtlık, dünyasal iç-dış ayrımının izini fazlasıyla taşımaktadır, öyle ki bu şekilde içkinliğin -yanlış olarak- "kapalı bir kutu" olarak, ben'in kendine çakılı *kalacağı* bir zindan olarak temsil edilmesine yol açmaktadır. O zaman içkinliğin hakiki anlamı nedir?

İçkinlik alanı çoğunlukla saklı kalır. Onu meydana çıkarmak için onu saklayan aşkın antiteleri ortadan kaldırmak gerekir. Descartes'ın yapmaya çalışmış olduğu şey de tam olarak budur: Bu terimi her ne kadar kullanmamış olsa da Kartezyen şüphenin uğraşı "*ego cogito*"nun içkinliğini ortaya koymaktı. Peki, gerçekten bunu başarmış mıdır? Şüphe, dünyanın bir *değillemes*i olduğundan ("bir anlamımın ya da bir bedenimin olduğunu zaten değilledim [...] dünyada kesinlikle hiçbir şey olmadığına ikna oldum") egonun her türlü aşkınlıkla bağlantısını kesen ve egonun yalnızca bu elemenin kalıntısı olarak varlığını sürdürmesine müsaade eden yoksunlaştırıcı bir işlem söz konusudur. Bir noktaya odaklı, ana hapsedilmiş bu ego, kendi kendisini sürüp giden bir özne olarak kuramadığı gibi aynı şekilde kendininkinden başka bir hakikati de kuramamaktadır. Buna göre dünya bilimine daha kesin dayanaklar sağlamak için egoya ayrıcalık tanımaktan vazgeçilmeli; Tanrı adlı bir Özne-Başkası'na başvurmak gerekliydi. Bu, Kartezyen şüphe tamamen geçici olduğundan dolayı böyledir: Yalnızca şüpheyi aşmak üzere şüphelenirim ve keşfedilen her yeni hakikat, beni başlangıçtaki şüphemden her zaman daha fazla uzaklaştırır; beni dünyanın gerçekliğine her zaman daha sağlam bir şekilde oturtur. Öte yandan içkinlikten bu şekilde çıkışın bedeli çok ağır ödenir: Descartes şüpheyi terk eder terk etmez önceden hükümsüz kıldığı "eski

kanıya" -Tanrı'nın sonsuz iyiliğine inanca- yeniden düşer ve hakikatinden mahrum *bırakılmış* ego, Başkası'nın aşkınlığına hiç çekincesiz boyun eğer. Bu felakete meydan vermemek isteniyorsa yöntemin değiştirilmesi gerekir. Radikal şüpheyi elden bırakmadan yaklaşım tarzını, asli bir noktada değiştirmek, başka bir deyişle aşkınlığı değillemeden bertaraf etmek -*kenarda bırakmak*- uygun olur. Descartes'ın, ego cinayetleri zamanında ona tek sadık kalmış, en son mirasçısı da bu yolu izlemiştir. Husserl söz konusu yöntem *epokhe*yi (yani "askıya alma") *fenomenolojik indirgeme* olarak adlandırır: Bu yöntem aşkınlığı ve her şeyden önce dünyanın aşkınlığını devre dışı bırakmaktan, "doğal tavrı", dünyanın varoluşuna duyulan saf inancı askıya almaktan müteşekkildir. Dünyasal tecrübemde verili olan her şeyi "parantez içi"ne alırım. Bu, bir dünyanın olduğunu *değille*diğim, dünyadaki şeylerin ve başkalarının reel varoluşlarını şaibede bıraktığım anlamına kesinlikle gelmez. Uğultuları ve sesleri, ufukta öne çıkan siluetleri duymayı ve görmeyi sürdürürüm. Bunların hiçbiri ortadan kaybolmaz; yalnız anlamları dönüşüme uğrar: Şimdi, onları, kendinde gerçekler olarak tasavvur etmek yerine, dikkatimi onlara yönelttiğimde bana göründükleri şekilde, yani sade fenomenler olarak düşünürüm. Önümde gördüğüm masa, duyduğum melodi, dokunduğum yabancı ten, bunların hiçbiri, artık, bana, edilgen şekilde kaydetmekle, almakla yetineceğim dışsal bir nesne olarak verilmez: Onları bizatihi kendi tecrübe alanımda, kendi başıma ve kendimde meydana getirmem gerekir. Dünyanın muazzamlığından hiçbir şey kaybedilmemiştir; ancak artık hiçbir şey açık değildir; artık hiçbir şey kendini doğal bir apaçıklıkla dayatmaz. *Epokhe* dünyaya yabancılığını ve esrarını iade eder; her şeye bir muammanın lezzetini katar. Beni var olan gerçekliğe edilgen teslimiyetimden kurtarıp bana fenomenlere bir anlam ve bir yüz verme, bir şekilde onlara kucak açarak onları doğurma -ve böylece dünyayı yeniden-meydana getirme- gücünü verir: Zira "doğmamış ne varsa, basit kayıt organları olarak kalmakla yetinmememiz koşuluyla, hâlâ doğabilir[1]".

[1] A. Artaud, *Le Théâtre et son double*, Introduction.

Bu şekilde anlaşıldığında fenomenolojik indirgeme artık "indirgeyici", sınırlayıcı ya da negatif hiçbir şeye sahip değildir: Bakışımızı, dünyanın naif tecrübesinden, bu tecrübeyi mümkün kılan elementer fenomenlere geri getirmekten müteşekkildir. Tecrübemizi sınırlamaktan öte, onu sınırlarından kurtarır; sınırsız bir alana erişimini sağlamak üzere onu var olan gerçekliğe köleliğinden azat eder. *Epokhe* negatif olmamakla birlikte geçici de değildir ve artık tanrısal doğruluğa başvurarak şüpheyi aşmak değil; daha ziyade indirgemeye yerleşmek, aşkınlığın her türlü izini sürekli devre dışı bırakarak bu indirgemeyi radikalleştirmek söz konusudur. Mesele artık dünyaya geri gelmek için içkinlikten kaçmak değildir; bilakis içerisinde ne Tanrı'nın ne de bir Başkası'nın beni varoluşumda destekleyebildiği, içerisinde kendimden başka hiçbir şeyle karşılaşmadığım içkin yaşamımın sonsuz alanında her zaman daha derine ilerlemektir. Bununla birlikte Descartes'la Husserl'i karşı karşıya getirmek yanlış olur; zira fenomenolojinin kurucusu ona düşündüğünden daha fazla yakındır. Kartezyen şüphenin tam anlamıyla bir "şüphe" olmadığını; dünyasal gerçeklikleri gerçekten değillemediğini; daha ziyade onları, bana tezahür ettikleri şekilde, onları gördüğümü (*videor videre*), duyduğumu ya da onlara dokunduğumu düşündüğüm şekilde görünmeye bıraktığını zaten görmüştük. Nitekim Descartes dünyanın gerçekliğini değillediğine inanırken aslında onu askıya almakla yetinmekteydi: Hâlihazırda bir çeşit fenomenolojik *epokhe* uygulamaktaydı. İzlediği yolu, keşfettiği kıtayı nasıl tanıyacağını, betimleyeceğini, adlandıracağını bilmiyordu. Büyük kâşiflerin ardından kartograflar gelir ve Descartes'ın düşüncelerini düşünmek, keşfetmeye başlamış olduğu bu bilinmeyen diyara bir ad vermek için bir Husserl'in gelmesi gerekiyordu.

Söz konusu olan egonun konumu da olsa, içkinlik ya da ten de olsa Husserl'in "buluşlarının" çoğu Descartes'ın izinden gitmekte; Descartes'ın bulduklarını aydınlatmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Kaldı ki Husserl de bunu açıkça kabul etmektedir: Descartes'ın "zaten keşiflerin en büyüğünü" içkin ben'i ortaya koyarak yapmış olduğunun; ancak bunun "asıl anlamını yakalamadığının", onu dünyadaki bir in-

san ben'iyle karıştırdığının altını çizmektedir[2]. Fransız filozof, kökensel ben'in dünyanın aşkınlığına ait olmadığını, dünya fenomenini "kendisinde taşıdığını"; çünkü onu meydana getirip anlamını verdiğini fark etmemiştir. Descartes, ben'i dünyanın bir parçası ya da bir bölgesi olarak, uzamlı tözden ayrı "düşünen bir töz" olarak düşünerek kadim ruh-beden ikiliğine yeniden düşmüştür. *Videor*'un, cogito'nun kumaşını meydana getiren ve Husserl'in *ten* olarak adlandırdığı ilkel Hissetme'nin ne olduğunu anlamaktan kaçınmıştır. Zira içkin ben, bir kaptanın gemisinde olması gibi, Kartezyen ruhun epifiz bezini mesken tutması gibi, teninde barınmaz: İçkin ben kendi tenidir: *Ichleib*'dır; bir ego tenidir; kökensel olarak vücut bulmuş bir ben'dir[3]. *Harikaların harikasıdır*; hep yeni fenomenlerin kökensel kaynağı, "var olmak için hiçbir 'şeye' ihtiyacı olmayan", "mutlak konum alanıdır"[4]. Burada, tam da kullandığı terimlerde, Husserl, tözün Kartezyen belirlenimini, yalnızca egoya, kendini özgürce kendine veren ve ben olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir ben'e uyan en hakiki belirlenimini yeniden keşfeder. Tamamıyla içkin bu ben, hiçbir aşkın gerçekliğin desteği olmaksızın, sürebilmeli, kendini zamansal olarak serimleyebilmelidir. Bu serbest zamansal serimin nihai temelini zamanın kendisinde buluruz. Husserl, içkin zamansallığın asli bir özelliği olarak mevcut izlenimleri ve bu izlenimlerin hâlihazırda geçmiş olarak alındıkları birincil hatıraları ("retansiyonları") devamlı surette iç içe geçirerek kendisiyle düğümlenme, kendisiyle birleşme kabiliyetini keşfetmiştir. Bundan böyle şimdi ve geçmiş -başka bir deyişle kökensel izlenim ve bu izlenimin tutulması- artık iki dışsal terim olarak birbirine eklenmez; daha ziyade, farkları, yaşayan şimdinin kendisinde artık sade bir zaman-noktasına, kaybolup giden bir ana indirgenmeyip daha ziyade geçmişini ve geleceğini kucaklayarak bir *mevcudiyet alanı*, bir akış evresi

---

[2] Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), § 10, Vrin, 1980, ayrıca bkz. *Krisis*, § 18, vs.

[3] Husserl'de, *Ichleib* kavramı, uzamsallığın kuruluşunda önemli bir rol oynayan 1907 yılındaki *Şey ve Uzay (Chose et espace)* üzerine verdiği derslerinden itibaren oldukça erken meydana çıkar.

[4] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)* [1913], § 49.

olarak serimlenen bir şimdide oyulur. Ego, bu zamansal akışa, Kant'ın zamadışı Öznesi gibi dışarıdan çıkıntı yapmaz: *Kendini* zamansallaştırır; içkin zamansallığıyla birdir. Husserl'in "yaşayan şimdi" olarak adlandırdığı da ben'in kendisine olan canlı mevcudiyetinden *başkası* değildir.

Böylece filozofların bir zamanlar içerisinde kayboldukları aporialar ortadan kalkmış gibi görünür. Egonun kendine-verilişi ilk defa temellendirilmiş gibi görünür. Husserl'in icat ettiği *epokhe*, verimliliğini, doğruluğunu göstermiştir: Ben'in içkinlik alanının keşfedilmesine olanak sağlayan ve bir ego-analizine uygun olan tek yöntemdir. Öte yandan ego-analizi tam anlamıyla bir "fenomenoloji" olmayacaktır. Tüm fenomenologlar egonun hakikatini ortaya çıkarmakta başarısız olmuş olabilirler; Husserl'in tüm halefleri, ben'i, Varlık ya da Başkası adına, dünyanın Teni ya da mutlak Yaşam adına, yerinden ederek ego cinayetine iştirak etmiş olabilirler. Kaldı ki Husserl'in kendisi indirgemeye yönelik, artık kökensel bir egoya odaklanmayacak başka yolların peşindeydi. Nitekim 1924 tarihli *İlk Felsefe*'sinde "Kartezyen olmayan psikolojik bir yolun" önünü açmaya çalışacaktır; diğer yandansa tamamlanmamış felsefi vasiyetnamesi, *Krisis* "yaşam dünyası" yoluna ayrıcalık tanıyacaktır. Peki, bu, Kartezyen yolun başarısızlığının bir itirafı mıdır? Descartes'tan beri, tüm egoyu kurma ya da yeniden kurma girişimlerini etkileyen acayip güçsüzlük burada da mı karşımıza çıkar? Bu noktada yalnızca felsefe tarihçilerini ilgilendirecek, öğretiye dayalı bir problem söz konusu değildir: Ben, burada, daha ziyade, kaçınılması imkânsız, büyük bir zorluk belirtisini görüyorum. İçkinlik alanı, neden bir *biz*'e değil de, başkasıyla ve beni çevreleyen ve dünyayı şekillendirmede bana katılan tüm diğerleriyle ilişkimi hesaba katmaksızın yalnızca *bir* ben'e ait olsun? Ve onu, artık bir egonun statüsüne sahip olmayacak gayrişahsi bir bilinç ya da bir yaşama değil de neden bir *ben*'e atfedelim? Giriştiğim indirgemenin illaki beni bana geri getirmesi mi gerekir? Eğer öyleyse, hangi "ben" söz konusu olur? Bu ben, indirgemeyle devre dışı bırakılan dünyasal benden hangi açıdan ayrılır? Bu sorular daha Husserl yaşarken çok erken ortaya konulmuştur ve hâlâ sorulmaktadır zira fenomenoloji sabit

bir öğreti değil; şeylerin kendilerine giden bir yoldur; bir düşünce imkârudır.

Husserl'in egonun kökensel içkinliği tezini her zaman savunduğuna inanmak yanlış olur. Başta ben'i sade bir "psişik yaşantılar yığını", başka bir deyişle diğerlerinin arasında ampirik bir gerçeklik, aynı bir ev ya da bir ağaç gibi, aşkın bir nesne olarak düşünüyordu[5]. Birkaç yıl sonra indirgeme yöntemini buluşu da konumunu değiştirmeyecekti. Aksine, ben'in içkin bilinç alanının dışına atılmasını destekler: İndirgemeyi gerçekleştirerek "ben'in aşkın konumunu devre dışı bırakır, Mutlak'a ve saf anlamda bilince bağlı kalırız". Bu durumda bilinç, anonim bir bilinç olarak, "kimsenin düşüncesi"[6] olarak ortaya konmaktadır. İndirgemenin ileri sürdüğü ampirik ben'den ayrı, "saf bir ben"in varoluşunu oldukça geç kabul edecektir[7]. Peki, ona bu kararı aldıran nedir? Öncelikle tecrübenin birliğini garanti altına alma ve aynı bilinçte birçok farklı zamansal akışı, mesela biri yakın, diğeri uzak iki hatıra dizisinin veyahut bir hatıra ile mevcut bir izlenimin bir arada tutulmasını neyin sağladığını anlama zorunluluğudur. Dolayısıyla bir cevaba ihtiyaç vardır: Bu akışlar tek bir bilinç akışında birbirleriyle düğümlenirler, çünkü *benimdirler*; *ben'imin* birliğine aittirler[8]. Öte yandan tek sebep bu değildir: Eğer Husserl nihayetinde içkin bir ben'i kabul etmişse bu, düşüncesinin asli bir özelliğiyle, yani tecrübeye, en dolayımsız ve "sahici olmayan" olarak bir kenara atmayı her zaman reddettiği en gündelik tecrübemize sadakatiyle ilişkilidir. Kendimize ve dünyaya naif yaklaşımımızdan hiçbir şey dışarıda bırakılmaz; dünyasal gerçeklikler silinmeyip pek çok muamma ya da ipucu gibi "parantez içinde" varlıklarını sürdürür. Öte yandan bütün bu aşkın veriler arasında biri vardır ki kendini her birimize dayanılmaz bir kuvvetle dayatır: O da bir ben olma kesinliğidir. Şüphesiz bu ben'in bir tek ampirik gerçek-

---

[5] Husserl, *V^e Recherche logique*, § 4 (1900-1901), PUF, 1972, s. 152-153.

[6] Husserl, *Chose et espace*, § 13 (1907), PUF, 1989, s. 64.

[7] Bkz. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 37 (1910-1911), PUF, 1991, s. 198-204.

[8] Burada, R. Bernet'in *La Vie du sujet* (PUF, 1994, s. 303-304) adlı kitabında öne sürdüğü analize dayanıyorum.

liği, başkaları arasında bir insan bireyininkidir; ancak onu elememiz için hiçbir sebep yoktur. İndirgeme yaptığımızda gerçekliğin hiçbir yanı ortadan kaldırılmaz: "*Bütün* doğal tecrübemizi, fenomenolojik tecrübeye çeviririz"[9], buna *ben* olmanın evrensel apaçıklığı da dahildir. Bu işlemin ardından, ampirik ben, bundan böyle, ilkine "paralel", bir içkin ben'le ikiye katlanır. Bu ikileme bir bölünmeyi, hepten bir ayrışmayı getirmez; zira her zaman muhatabımız iki farklı düzlemde göz önüne alınan *bir ve aynı ben*'dir. Bununla birlikte artık tam olarak aynı değildir: İndirgeme ego'nun statüsünü değiştirir; özelliklerinden bazılarını dönüştürür; ona, *kendimi* tanıdığımdan artık emin olmadığım yeni bir yüz verir. Bu adı ve bedeni olmayan yalnız ben, bu artık "insan" olmayan, artık dünyada başkalarıyla yaşamayan ben hâlâ *ben* midir? Husserl çelişkili birçok cevap arasında tereddütte kalır. Çoğunlukla aynı ben'in söz konusu olduğunu söylese de iki düzlemi karşı karşıya getirdiği, içkin ben'i ilkinden ayrı ikinci bir ben yaptığı ve hatta onu bir "ben" olarak adlandırmayı reddettiği de olur. *Krisis*'in şu karmaşık paragrafında tereddüdü özellikle hissedilebilirdir: "*Epokhe*'de ulaştığım "ben" (...) doğrusunu söylemek gerekirse yalnızca bir çift anlamlılık dolayısıyla "ben" olarak adlandırılır" ve yine de "kendimi, '*ben, epokheyi yapan "ben"im*' demekten başka türlü ifade edemem[10]". Sartre başta gelmek üzere, takipçileri de işte bu belirsizliğe son vermek için egoyu kökensel fenomenler alanından sürgün etmeye karar vereceklerdir. Bu alan, bundan böyle, gayrişahsî bir bilinç olarak, bir "öznesiz aşkınsal alan" olarak belirlenecektir. Ancak ben artık sadece aşkın bir nesneyse; indirgemeyle devre dışı bırakılıyorsa indirgemeyi *kim*in yaptığı artık anlaşılmaz; zira *artık* onu yürütecek *kimse yoktur*.

Buradaki mesele, indirgemenin kapsamı ve dünyanın naif tecrübesiyle içkinlik alanı arasında kurulmasına olanak verdiği ilişkidir. Bazen yetersiz ölçüde radikal olmakla, ampirik gerçekliğin "kopyasını çıkarmak"la yetinmekle, yeni hiçbir

---

[9] Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 34, s. 194 (vurgu bana ait).

[10] Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, § 54b (1935-1936), Gallimard, 1976, s. 210.

şey keşfetmeksizin bu gerçekliği ikilemekle suçlanmıştır. Öte yandan iki düzlem arasını, aşılamaz bir uçurum meydana getirme noktasında açacak fazlasıyla radikal bir indirgemeye karşı da aynı şekilde dikkatli olmamız gerekir. Husserl'in ardından gelenlerin çoğu bu yolda, yani hep daha radikal bir *epokhe* ve tecrübemizin hep daha ötesinde kalan bir Kökensel'e geri dönüş yolunda iştigal etmiştir[11]. Bundan böyle, artık hiçbir varolanın varlığı olmayan bir Varlık'la, hiçbir tekil bedenin teni olmayan bir dünya Teni'yle, benim yaşamımla hiçbir ilgisi olmayan mutlak bir Yaşam'la, başkasının görünür ve ölümlü çehresiyle ortak hiçbir şeyi olmayan sonsuz bir tamamıyla-Başkası'nın *(un tout-Autre)* yüzüyle ilgileneceğizdir... Böylece bir ben olma, bir bedene sahip olma, bir dünyada başkalarıyla olma gibi en ortak tecrübe, bütünüyle opak ve anlaşılmaz hale gelmekte ve Kökensel'e ihanet ettiği, defedilmesi gereken bir yanılsama olduğu şüphesini uyandırmaktadır. Radikalleşmiş bir *epokhe*, işte bu şekilde, bir ben cinayeti haline gelir; egoyu parçalara ayırmaya çabalar ya da yalnızca dünyasal gerçekliği içerisindeki ampirik bir ben'i tanımak ister. Bu durumda psikanalizdeki aynı çıkmazla, ben'i daha kökensel bir ben-olmayan'dan türeten aynı projeyle -zorunlu olarak başarısızlığa mahkûm teşebbüsle- karşılaşırız. Bu radikallik tecrübeye sadakat ilkesini ihlal etmiş olduğundan bir çıkmaza hapsolur: Bundan böyle ben olmanın yenilmez kesinliğine bağlı kalmak ve bu apaçıklığın, egonun içkin yaşamında nasıl kök saldığını göstermeye çalışmak gerekir.

Peki, bize bu yolda Husserl mi kılavuzluk edecektir? Bu kritik meselede, konumu görünenden daha az güvenilirdir: *Epokhe*yle ulaşılan *ben'i* hakiki bir ben olarak tanımlamakta tereddüt ettiğinde hâlihazırda Sartre'ın ya da Heidegger'in anonim Kökensel'ine doğru bir adım atar ve burada saptadığı "muğlâklık", düşüncesini baştan aşağı etkiler; ben, içkinlik, ten ya da zamansallık anlayışına sıçrar. Bütün Husserl fenomenolojisi, sürekli elden kaçan bir ağırlık merkezinin peşinde, bir muğlaklıktan diğerine kaymaya mahkûm olarak den-

---

[11] "Aşırı" bir indirgemenin tehlikeleri ve bunun fenomenolojinin kaderi üzerindeki sonuçlarına dair Fr.-D. Sebbah'ın *L'Epreuve de la limite* (PUF, 2001) adlı güzel kitabına başvurulabilir.

gesini kaybeder. Bu yoldan çıkışın farklı aşamalarının kısaca üzerinden geçmeyi deneyelim.

1) Husserl mutlak bilincin anonim olmadığını, her zaman bir egonun bilinci olduğunu nihayetinde kabul etmişti. Böylece ben içkinliğin kalbine demirlemiş gibi görünür -tabii çok geçmeden oradan çıkarılmak üzere. "Saf ben"in zorunlu olarak bütün yaşantılarıma ait olduğunu kabul ettiği anda (*Ideen* I, § 57) -çünkü onları her zaman *benim (yaşantılarım)* olarak yaşarım- Husserl, sanki kendi cesaretinden korkmuşçasına geri adım atar ve bu saf ben'in yaşantılarımdan biri olarak düşünülemeyeceğini iddia eder. Bu da onu içkin yaşamımdan kovup dünyanın aşkınlığına geri atmakla birdir (aynı Sartre'ın yapacağı gibi; aynı (Husserl'in) kendisinin birkaç yıl önce yapmış olduğu gibi). O zaman, bilincim, bizatihi yaşamım yine gayrişahsî bir nötrlüğün içine düşecektir. Bu noktada kararsız kalır: Karar vermek, ben'i açıkça aşkınlığa ya da içkinliğe yerleştirmek elinden gelmediğinden de onu "içkinlikte bir aşkınlık" olarak tanımlayıverir. Bütün muğlâklık hiçbir zaman açıklık kazandırmayı denemediği bu belirsiz mefhum üzerinde yoğunlaşır. Aslına bakılırsa, bu tanım, egonun içkinliğe *ait olmadığı*, ondan ayrılmaz olmasına rağmen, ona bir yabancı gibi, bir çeşit *işgalci* gibi musallat olduğu anlamına gelir. Sonuçta *ne içkindir, ne de aşkın;* ne bir yere sahiptir, ne de belirli hiçbir statüye.

2) Bu belirsizliğe son vermek için iki düzlem arasına net bir sınır çekmek gerekecektir ancak bu sınırlandırma eksik kalır. Husserl'in gerçekten neyin içkin olduğunu belirlemeyi başaramadığına inanmak için her türlü nedenimiz vardır. Nitekim içkinlik ve aşkınlığı ilk kez ortaya koyarken bu mefhumlarının kendilerinin muğlâk olduklarının, içkinliğin ya bilfiil içkinlik, bilincin yaşantısına reel aidiyet ya da mutlak bir apaçıklıkta "şahsen" veriliş olmak üzere iki şekilde anlaşılabileceğinin altını çizmekteydi. İlk anlamıyla anlaşıldığında, içkinlik, kendinden hiç çıkmadan kendini kendine veren bir yaşamanın mutlak kendine-verilişini tanımlar[12]. İkinci anla-

---

[12] Husserl, *L'Idée de la phénoménologie,* 2. Ders (1907), s. 59-60 (bkz. Michel Henry'nin *Phénoménologie matérielle* adlı kitabındaki eleştirel analizi [PUF, 1990, s. 72-84]).

mıyla alındığındaysa aşkın nesnelerin, dünyasal gerçekliklerin ya da ideal özlerin, yani bana yabancı, kökensel olarak yaşamıma ait olmayan antitelerin yönelimsel kavranışlarını içerecek şekilde genişler. Bununla birlikte en "sahici" olarak işaret ettiği de bu yönelimsel içkinliktir... Böylece Husserl içkinliğin sınırlarını gittikçe daha öteye taşır: İçkinlik egomun, her zaman benim olan yaşantılarımın karakteristik özelliği olmaktan çıkıp anonim bir nötrlüğe doğru sürüklenir.

3) Husserl'e göre "tenim en kökensel olarak benim olandır[13]" ve ben'in kendisi *Ichleib* olarak, bir "ego teni" *(chair d'ego)*, bir *ten-ben (moi-chair)* olarak tanımlanır. Hatta tenimi, *Urleib*, "kökensel ten", tüm tenselliğin biricik kaynağı olarak sunmaya kadar gider[14]. Öte yandan içkinliğin muğlâk karakteri, tenin statüsünü de etkileyecektir. Bana kendini içkin tarzda (ikinci anlamda) sunan *apaçık* bir veriye dair, bundan böyle, onun kendini *Leibhaft*, "teninde" verdiğini söyleyecektir. Bir adım daha ileriye gidildiğindeyse Merleau-Ponty gibi bir "şeylerin teni"inden ya da dünyanın teninden bahsedilebilecektir... Ancak tenin statüsünü şimdi daha da muğlâktır ve Husserl de en sonunda onu tamamıyla egonun içkinlik alanının dışına atar, "tam anlamıyla *ben* olana ait olmadığını" savunur[15]. Bundan böyle tensiz bir ego, egosuz bir tenle karşı karşıyadır ve fenomenoloji yeniden geleneksel ruh-beden karşıtlığına düşer.

4) Bu zorlukların hepsi nihai bir aporiaya doğru, en zor meseleye, yani zamansallık meselesine doğru bir araya gelir. Otuz yıla yakın bir süre durmadan yeniden ele alınan Husserlci zaman fenomenolojisinin labirentine dalmak gibi bir niyetim yok. Yalnızca muğlâk ben ve ten belirleniminin, zaman anlayışını nasıl etkilediğini göstermek istiyorum. 1905 tarihli *Dersler*'inde onu ilk kez ortaya koyarken Husserl, zamansal akışın, kurucu hiçbir egonun müdahalesi olmaksızın birliğini meydana getirdiğine inanır gibi görünür (ego katillerinin bu metne hayranlığı da bundan dolayıdır). Öte yandan daha

---

[13] Husserl, *Husserliana*, cilt. XIV, s. 58.

[14] Husserl, *Philosophie première* (1923-1924), 35e leçon, PUF, 1972, c. II, s. 85.

[15] Husserl, *Ideen II*, § 54, PUF, 1982, s. 296 (ayrıca bkz. § 22: Saf ben'in tende yeri yoktur).

sonraları, o zaman ben'den bahsetmemiş olduğundan ve zamanın kurucu yönelimselliğini "egoik" olarak ya da "kendi kendini zamansallaştıran[16]" bir ben'in yaşamında kök salmış şekilde belirlemeyi bilmediğinden ötürü kendine kızacaktır. Zira Husserl yaşayan şimdi teorisini enine boyuna geliştirmemişti. Bununla birlikte, şimdinin kökensel duyumsamayla *(sensation)*, bütün zamansal akışın mutlak kaynağı olan kökensel bir izlenimle tanımlanmasının gerektiğini keşfetmişti[17]. Öte yandan bu izlenim zorunlu olarak "tende" ve benim tenime verilir ki bu da açıkça *tenin zamanı verdiği* ve zamansallığın imkânının koşulu olduğu anlamına gelir. Tenimin her zaman benim, her zaman ben olduğu doğruysa kökensel izlenimin egodan kaynaklandığını kabul etmek gerekir: Tensel izlenimleri yoluyla kendini kendisine vererek zamansal akışın birliğini meydana getiren ten-ben'dir[18]. Husserl ise bunu kabul etmekte tereddüt eder -şüphesiz, tene atfettiği muğlaklık sebebiyle, yani tenin aynı anda hem içkin, hem aşkın; hem kökensel olarak benim, hem de bana yabancı olması yüzünden. Bu tereddüdünün sonuçları kendilerini hissettirmekte gecikmezler. Eğer tenimin yaşamı, zamanın ilk verisiyse tenden yoksun bir ben zaman üzerindeki bütün kontrolünü kaybedecektir: Ben tensizleşerek zamansızlaşır; zamansallık da bir ben'deki dayanağını bütünüyle kaybeder. Sonrasındaysa Husserl mutlak ego'yu "zaman dışı" ve en kökensel şimdiyi *ichlos* olarak, bir "ben'siz akış[19]" olarak tanımlayacaktır. Ancak anonim bir akış, bir egonun *tensel* öz-izlenimiyle kat edilmeyecek bir akış hangi ölçüde hâlâ *bir* akış, devamlı serimlenen biricik bir bilinç akışıdır? Egosuz bir zamansallık, yönünü şaşırıp, geri dönüşü olmayan bir şekilde çöküp dağılmaya mahkûm olmaz mı? Eğer ben ile zaman arasındaki bu ölümcül bölünmenin önüne geçilmek isteniyorsa ben'in

---

[16] Bu öz-eleştiriye 1933 tarihli, "Téléologie universelle" adlı el yazmasında rastlarız (*Husserliana*, c. XV., s. 594; *Philosophie*, n° 21, 1989).

[17] Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), § 31, PUF, 1983, s. 88.

[18] Bu konuyla ilgili D. Franck'ın *Chair et corps* adlı kitabında (Éd. de Minuit, 1982, s. 189-190) alıntıladığı Husserl'in el yazmalarına başvurulabilir. Bu fırsatla ben de araştırmamın bu kitaba borçlu olduklarının altını çiziyorum.

[19] Bkz. *Husserliana*, cilt XV, s. 587 ve 598.

tensel kendine-verilişinin kendini zamansal olarak nasıl meydana getirdiğini ve bu suretle *Ur-Impression*, yani kökensel izlenim aracılığıyla zamanı nasıl meydana getirdiğini göstermek ve *gerçekten* kökensel olmak için, zamanın kaynağı olmak için bu izlenimin ne olmasının gerektiğini sormak gerekir. Geçmişe kayarak yaşayan şimdinin birliğini kuran kendine-başkalaşma *(auto-altération)*, kendine-farklılaşma *(auto-différenciation)* aracılığıyla, bir geri-yönelimin *(rétention)* değiştirilmiş formu altında, devamlı olarak kendisiyle düğümlenmeyi nasıl başarır? Derrida bu zorluğu tespit edecek ve buradan, kökensel izlenimin "içerisinde aynı'nın, yalnızca başkasından etkilenerek, aynı'nın başkası haline gelerek aynı olduğu bir oto-duygulanım *(auto-affection)* olduğu sonucuna varacaktır[20]. Böylece izlenim, kendini kendisine bir kendine-başkadan-veriliş *(auto-hétéro-donation)* kipinde, kendisinden farklı olarak verir. Öyleyse bu heteron *(hétéron)*, başka bir deyişle mevcut anın ortasında durmaksızın daha derine oyulan bu esrarengiz başkalık da nedir? Eğer yaşayan şimdi, ten-ben'in kendine olan canlı mevcudiyetinden başka bir şey değilse, o zaman onu kat eden başkalığın benden ileri gelmesi gerekir. Bu da bizi bir İlk Yabancı, ben'in içkinliği *içerisideki* bir ilk aşkınlık muammasıyla karşı karşıya getirir. Bunu düşünmek için Husserl'in hayranlık uyandıran analizleri artık bizim için hiçbir şeye yaramayacaktır: Zaman probleminin anahtarı zamanın kendisinde değil tende, ten-ben'in yaşamındadır. O halde zamansallık fenomenolojisine yol verip bir ego-analizine başvurmanın vakti gelmiştir.

Ben'i "analiz etmek" tam anlamıyla onu *bölmek*le, yani bir birlik ve bir kendiyle özdeşlik görüntüsü altındaki kökensel çokluğunu tanımakla aynı şeydir. Şüphesiz bu yaklaşım Husserl'in düşüncesine de tamamıyla yabancı değildir. Ona göre "faal egonun yaşamı sürekli bölünme ve farklılaşmış çoklu egolara parçalanma sürecinden başka bir şey değildir kesinlikle". Husserl bilinç edimleri çokluğu ve "her edimin, (edimin) tamamlanmasıyla yaşamı tükenen kendi özel ben'ine sahip olduğu" üzerinde ısrar ediyordu. Dolayısıyla bir görsel,

---

[20] Derrida, *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, s. 95.

bir dokunsal ben, -ya da daha doğrusu, şu sarı duvarı gören bir ben ve onun pürüzlü yüzeyine dokunan bir başka ben ve duvarın önündeki adamı gören bir başka ben daha vs.- acı çeken bir ben ve sevinen bir ben, hatırlayan bir ben, umut eden ya da bekleyen bir ben vs. vardır. Ama bölünenin yine de bir ve aynı ben olduğunun, belirişlerinin çokluğunun egonun, yani farklı bilinç edimleri yoluyla gören, dokunan ya da hatırlayan biricik ben'in asli birliğini hiçbir şekilde etkilemediğinin hemen altını çizer -"böylece burada her yerde aynıyım, derim[21]." Husserl, bu şekilde, ben'in *bir* olduğunu ve ben'in birliğinin birbiri ardına gelen bölünmelerini önceleyip edimlerinin çokluğunun arasında değişmeden sürüp gittiğini varsaymaktadır. İçkinlik alanı, bilinç akışlarının indirgenemez çoğulluyla karakterize edildiğinden, her zaman kendisiyle özdeş bu Bir-Ben'in artık benim içkin yaşamıma ait olmadığına; ona aşkın bir antite olarak dışarıdan asıldığına inanmak için yeterince nedenimiz vardır. Descartes "şüphe eden, anlayan ve arzu eden"in aynı ben olup olmadığının merak edilebileceğini kabul etmemiştir zira benim her zaman bir ve her zaman aynı ben olduğum aşikârdır. Husserl de bu eski önyargıya teslim olacaktır. Ondan kaçabilmesi zordu; ne de olsa saf ben'i tecrübenin bağlantı, birlik ilkesi olarak sunmuştu: Eğer bu birlik ilkesinin kendisi birlik halinde olmasaydı o zaman bilinç alanımın, beni dipsiz bir kaosa sürükleyecek şekilde parçalanmasının önüne nasıl geçilebilirdi? *Ben Birim*'i ortaya koyarak uçurumun önüne bir parmaklık inşa eder; çoklunun olumlamasının beni içine soktuğu sonsuz bir dağılmanın ölümcül tehlikesini, tehdidini defetmeye çalışırım.

Bu savunma hattı kırılgandır ve hemen sorgulanır. Kartezyen cogito'nun sadece düşündüğümde var olduğunu, çoklu, sayısız defa kendini yeniden olumlayarak devamlı bir yeniden-yaratımda yeniden belirmek üzere ortadan kaybolup durduğunu gördük. Ancak geri gelenin her zaman *aynı ben* olduğundan nasıl emin olunabilir? Kant'ın da gözlemlediği gibi *düşünüyorum*'un "her zamanda" kendiyle özdeşliği, özdeşliğinin illaki "farklı zamanlarda sürdüğü anlamına gel-

[21] Husserl, *Philosophie première*, 40e Leçon, cilt II, s. 128-129.

memektedir. Bu durumda varoluşumun zamansal birliği, bir gelip geçici egolar, anlık-benler *(moi-instants)* çokluğuna çözülme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Hal böyleyken ben'in bizatihi var oluşunu sorgulamadan çokluğu olumlamak imkânsız görünür. Çağdaş ego dekonstrüksiyonları, ben'in bir olmaktan, biricik özne olmaktan başka bir şey olamayacağına dair aynı önyargıya, aynı saf kesinliğe dayanır. Ego cinayetlerimiz egonun aynı anda bir ben olmayı elden bırakmadan paylaştırılabileceğini, bölünebileceğini tahayyül edememektedir: Tecrübemizde, bir izlenimler ya da arzular, olaylar ya da cümleler çokluğuyla karşılaştıklarında onun artık bir egoya ait olmadığına, bu çokluğun egoyu parçalara ayırdığına, *ben* olma yanılsamasını yok ettiğine hükmederler. Böylece Descartes'tan Husserl'e egoyu bir ilk hakikat olarak düşünenler, birliğini önceden varsayarlar; Hume'dan Deleuze'e çokluk adına bu birliğe karşı çıkanlarsa onda sade bir yanılsamadan başka bir şey görmezler. Egoyu savunanlar ve ona karşı çıkanlar en azından şu noktada hemfikirdirler: Ben, varsa şayet, kökensel olarak birdir. Bir olmasaydı, sadece çokluk olsaydı ben olmazdı. Şimdi bu ortak önyargıyı sorgulamanın zamanı. Ya çokluğa karşı Bir *(l'Un)* -ben'in kökensel birliği- oynanır ya da Bir'e karşı, yani ben'e karşı, kökensel bir çokluk oynanır. Hâlbuki ben'i *çokluğun birliği* olarak, kökensel olarak bölünmüş ve yine de birlik halindeki bir *ben* olarak tasavvur etmemiz gerekir. Söz konusu birlik bana hemen verilmez: Bir oluşumun son safhasıdır ve onu her zaman yeniden ele geçirmem, gündelik varoluşumda beni, hiçbiri *ben* olmayan, sayısız ego parçasına dağıtan bütün güçlere karşı savaşarak yaşamımın birliğini yeniden düğümlemem gerekir. Bu dağılmayı çoğunlukla neredeyse hiç fark etmeyiz: Her birimiz, birliğinin, bireyselliğinin bir tarih boyunca meydana geldiğini, bir birleşme, özdeşleşme sürecinin sonucu olduğunu fark etmeden, bir *birey*, her zaman kendisiyle özdeş, biricik ve bölünmez bir ben olarak yaşar. Çağımızın gösterişle sahneye koyduğu egemen Birey, egonun bölünmesini ve baştaki dağılışını aşmak için egonun verdiği mücadeleyi saklayan bir kurgudan başka bir şey değildir. Epokheyle, kendisinden geldiğim kökensel çokluğun nihayetinde belirmesini sağla-

mak üzere Bir-*Ben* önyargısını devre dışı bırakarak keşfedilmesi söz konusu olan da işte bu unutulmuş oluşumdur.

Bu durumda yeni zorluklar gündeme gelir. Ben'i bir ben-olmayan'dan her türetme girişiminin başarısızlığa mahkûm olduğunu gördük. Böylece egoyu meydana getiren özdeşleşme, bir kendiyle-*özdeşleşmeden* başka bir şey olamayacaktır: ben'i oluşturmak için bir araya gelen bu kökensel unsurlar ona yabancı olamazlar; her ne kadar ben parçaları ya da kırıntıları olsalar da hâlihazırda "ben"dirler. Böylece ego *kendisini önceler;* kendisini doğurur, kendini kendisin*den* (çoklu ego parçalarından) kendisin*e* (kendini üniter tek bir ego olarak kurarak) verir. Öte yandan bu kendini-kurma her bakımdan bir çembere benzemektedir. Eğer kendimin kaynağında, kurucu unsurların her birinde zaten mevcutsam neden hâlâ kendimi meydana getirmeye, kendimi ego olarak kurmaya ihtiyacım vardır? Ve eğer bu unsurlar beni her daim önceliyorsa bu, henüz *ben* olmadıklarını ve dolayısıyla ben'i kurmayı asla başaramayacaklarını kanıtlamaz mı? Hermes'in, Zeus'un öfkesiyle bölünmüş tek bir varlıktan iki ayrı bedeni meydana getirmeyi nasıl başarmış olduğunu anlatmak için bir Platon'un bütün şiirsel dehası gerekmişti. Ben'imin bulmacasını egonun dağılmış parçalarından itibaren hangi tanrısal sihirbaz yeniden oluşturabilir? Soyut tarzda akıl yürütmekle yetinildiği sürece bu sorular cevapsız kalacaktır: Bir adım daha atıp olduğum bu ben'i, kendini bana verdiği şekilde tarif etmeye çalışarak epokheyi bizzat gerçekleştirmemin zamanı geldi.

İçkinlik Alanı

"Yalnız olduğunuzu düşünüyorsunuz
Doğru değil
Bir çokluksunuz"
ARTAUD, *Histoire vécue d'Artaud-Mômo (Artaud-Mômo'nun Gerçek Hikâyesi)*

Epokhe yapıyorum: Dünyanın varoluşuna dair naif inancımı askıya alma kararı alıyorum; şeylerin gerçekliğini, dün-

yadaki başka insanların varoluşunu önceden varsayacak her yargıdan, her tavırdan bundan böyle kaçınıyorum. Dünyanın, dünyada şeylerin ve başkalarının olduğunu inkâr etmiyorum. Ancak bütün bunların reel olarak var olduklarını da söylemiyorum: Bana kendini vereni, artık onu reel bir nesne olarak değil, daha ziyade sade bir fenomen olarak düşünerek bana kendini verdiği şekilde betimlemekle yetiniyorum. Bu noktada kasti bir karar, bakışımın istemli bir dönüşümü söz konusudur: "Vahşi" indirgemeler vakasını ve bazen, aşina olduğumuz dünya aniden hepten bir yabancı hale geldiğinde, kaygı, yas, haz, zulüm, delilik gibi sınır tecrübelerde meydana gelen dünyanın devre dışı bırakılışını bir kenara bırakalım. Özgürce epokhe yapmayı seçtiğimde, referans noktalarının ve doğal apaçıklığın kaybıyla her şeyi istila eden endişe verici yabancılıkla, başka bir kipte karşılaşırım. Bundan böyle, reel masa ortadan kaybolmuştur: Dokunduğum şu soğuk ve pürüzsüz yüzey vardır; ayrıca camın maviye çalan yansıması ve ahşabın koyu damarları vardır ve aslında, önce, bir açının ön plana bir ilk taslak *(esquisse)* ve sonra bakışım kenar boyunca hep daha uzağa kayarken masanın ana hatlarının dönüştüğü, öne çıkan köşenin azar azar bulanıklaşıp görüş alanımdan kaybolduğu ardı ardına başka taslaklar vardır. Bu taslakların hiçbiri olduğu gibi masa değildir ve yine de masa her birinde *verilidir*; zira onların dışında bir kendinde şey olarak var olmamakla birlikte algı parçalarının devamlı bir birliği olan taslakların sürekli bir akışından, başka bir şey değildir. Tek bir nesne olarak kendini sunan neyse durmadan bölünür; bir sürü gelip geçici siluete, dokunsal izlenime, ana renk ve ses duyumlarına dağılır. Manzara sayısız renkli izlenime çözünür; nesnenin formu kayar ve tamamen örtüşmeksizin üst üste gelen, birbirinin üzerine binen bir profil çokluğuna bölünür. Bu nihayetsiz parçalanma ya da kırılma, öncelikle, içerisinde masanın, taslakları aracılığıyla, kendini "teninde" sunduğu algısal tecrübeyi ilgilendirir; öte yandan yeniden-sunulduğu başka veriliş kiplerine göre, başka türlü de meydana çıkar. Belli belirsiz bir hale algımı kuşatmaktadır. Şimdi algılamadığım, ama masanın gördüğüm kısmının bana dolaylı olarak sunduğu diğer taraf, ters yüz vardır; ayrıca imgelediğim masa, ha-

tırladığım masa ve algılarımın her birinde uyanan bütün bir hatıralar dünyası vardır: Guermantes'ın avlusundaki düzensiz kaldırım taşlarının yeniden canlandırdığı San Marko ve tüm Venedik... Her defasında bu aynı masadır ve asla aynı değildir: Bu sayısız yankı ve tınlaşım, veriliş kiplerinin bu indirgenemez çeşitliliği, şeyin dolayımsız birliğini parçalara ayırmaktadır.

Düşüncemiz çok hızlı bir şekilde bir'e, aynı'ya, özdeş'e doğru atılır: Dünyadaki şeylerin güven verici birliğinden, dünyayı dolduran insan öznelerinin sabit özdeşliğinden keyif alır. Bu birlik kırılmalı ve paramparça olmalıdır ki bir oluşumun sonunda onu yeniden bulabilelim; zira her birlik, ilksel bir çokluktan itibaren meydana gelmektedir; her özdeşlik (ben ya da "birey"inki de dahil) özdeşleşme sentezleri yoluyla kurulmuştur ve kendini hareketsiz bir şey olarak sunan neyse, kendini önce bir akışta, birbiri ardına gelip birbirine zincirlenen bir akıcı taslaklar silsilesi olarak vermiştir. Dünyanın aşkınlığını devre dışı bıraktığımda ortaya çıkan bu parçalara ayrılmış ve hareketli boyut içkinliktir. Onu basit bir nokta, kendisine gömülmüş, kendine sıkışmış bir Kendi olarak düşünmekle hata yaparız: İçkinlik *im-manence*'dır; kesintisiz bir akış şeklinde kendini zamansal olarak serimleyen, sınırlarının yerini sürekli değiştirerek kendini uzamsal olarak yayan, her zaman hareketli bir *alan*dır. İçkinlik alanı, kendini, öncelikle dağınık bir çokluk, bir kaos, içerisinden hiçbir form ya da hiçbir sabit özdeşliğin meydana çıkmadığı bir *khôra* olarak sunar. Ortak dünyamız parçalara ayrılırken, varoluşumuzun birliğini bir kriz tehdit ederken yeniden baş gösteren işte bu ilk kaostur. Deleuze zorluğu gayet iyi görmüş ve içkinlik düzlemini kaosun bir eleği olarak kaosun yamacına yerleştirmiştir: Bundan böyle "felsefenin problemi, düşüncenin, içerisine daldığı sonsuzu kaybetmeden bir tutarlılık kazanmaktır[22]". Ancak ayrılıklarını son derece çıldırtıcı şekilde durmaksızın arttıran silsilelerin farkları üzerinde o kadar çok durmuştur ki bu silsilelerin birbirleriyle yeniden nasıl kesişebileceği ve içkinlik düzleminin kaostan nasıl kaçabileceği belli

[22] Deleuze ve Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, 1991, s. 45.

değildir. Ve yine de ben'imle ve başkalarıyla *dünya vardır*: İşte bu dünya tecrübesine sadık kalınması gerekir. İçkinlikte kendilerini nasıl duyurdukları gösterilerek dünyasal ben'in, insanların ve şeylerin aşkınlığının kurulması söz konusudur. Bu da içkinlik alanının saf bir kaos olmadığını; düzenliliklerin ve uyumlulukların tezahürler akışını düzenlediğini, farklı bakış açılarının ıraksak izlenim silsilelerinin de ayrıca kavuşabildiklerini, örtüşebildiklerini, kesişebildiklerini ve her kesişme noktasının, hep daha geniş ve daha sabit birliklerin oluşmasına olanak sağlayarak bir özdeşleşme kutbu olarak kurulduklarını varsayar. İşte bu şekilde kaostan, nihayetinde, bir düzen çıkacaktır.

Masanın her taslağı diğerlerinden farklılık gösterse de aslında ortak bir *stil*e sahiptirler ve aynı algının birliğinde devamlı surette birbirlerine zincirlenirler. Bu izlenimler silsilesi ayrıca başka bir silsileyle de birleşebilir: Elim masanın üzerinde kayarken yüzeyini bakışımla kat ederim ve üzerinde elimin kaydığını görürüm; bu yüzeyin dokunsal duyumunu ona karşılık gelen görsel duyumla özdeşleştiririm ve aynı anda hem görünen hem de dokunulan tek bir masa-şey *(chose-table)*, bu şekilde, yavaş yavaş kurulur. Peki, nasıl olur da görsel izlenimlerden son derece farklı olan dokunsal izlenimler, onlarla, tek bir nesnenin iki farklı algısı olarak çakışabilir? Bu duyulur *(sensible)* sentezi, görünürün dokunsalla bu şekilde örtüşmesini, sürekli olarak, onu düşünmeksizin yerine getiririz, ama yine de bu açık değildir. Daha önce Aristoteles'in de dikkat çektiği gibi iki farklı duyudan gelen iki duyumu, mesela beyazlığı ve tatlılığı, aynı anda hissetmek mümkün değildir. Bununla birlikte onları ilişkilendirmemiz gerekir: "Farklı olduklarını söyleyebilmek için bir birliğin olması gerekir. Nitekim tatlılık, beyazlıktan farklıdır ve bunu diyen de özdeş bir şeydir[23]". Aynı anda şekerin beyazlığını görebilen, tadını tadabilen, farklılıklarını algılayabilen ve onları birlik haline getiren bu biricik ilkeyi nasıl adlandırmamız gerekir? Descartes'tan ve Kant'tan sonra gelen biz modernler onu seve seve *ben* olarak adlandırırız: Hissetmenin çeşitliliğinin sente-

[23] Aristoteles, *Ruh Üzerine* III, 425-426.

zini -farklı algısal diziler arasındaki ve her dizideki farklı algılar arasındaki sentezi- gerçekleştiren benim her zaman kendisiyle özdeş, biricik egomdur. Ancak *epokhe*yi uygularken bu da açık değildir. Doğal şeyin bir taslaklar ve ana duyumlar çokluğuna parça parça ayrıldığı gibi ego da aynı şekilde birbirinden ayrı sayısız egoya bölünür. Dünyanın her veçhesinde, şeylerin her taslağına, bu taslakların her birinin her hedefine *(visée)* tekil bir ben tekabül eder. Ve artık algılayan bir ben'i, hayal eden ya da hatırlayan bir ben'den; seven bir ben'i ızdırap çeken bir ben'den ayırt etmek yetmez: Ön plandaki köşesiyle birlikte masanın bu taslağını gören bu ben vardır. Ve şu başka taslağı gören, şu başka ben; yüzeyine dokunan bir başka ben'dir ve kenarına temas eden yine bir başkası ve bütün bu edimleri hatırlayan, bekleyen ya da hayal eden sayısız başka ben'ler... Bu durumda yaşamım boyunca "bende" ardı ardına gelen tüm bu yanıp sönen, kırılmış egoların birliği, yani ben'imin birliği bir sorun teşkil etmektedir.

En azından bir şeyin hakkı teslim edilmelidir: Bu larvamsı egolar, ben'in bu kırıntıları hâlâ ve her zaman ben'dir. Ben'i daha kökensel bir ben-olmayan'dan -bilinçdışı bir idden *(ça)* ya da gayrişahsî aşkın bir alandan- türetmek imkânsızsa buradan ben'in her zaman kendisini öncelediği, kökensel alanda kendini kendisine verdiği sonucuna varılmalıdır. Egonun tüm izlerini içkinlikten kovalamakta ısrar edenlere şunu söylemek isterim: Eğer içkinlik düzlemi basit soyut bir inşadan başka bir şeyse; eğer onu tarif edebilmemiz için onu tecrübe etmemiz gerekliyse o zaman bu alana bir *erişim* bulmamız gerekir. Peki, tüm aşkınlığı bir kenara koymadan içkinliğe nasıl erişilebilir? Ve indirgeme, onu yapacak kimse olmadan nasıl gerçekleştirilebilir? İndirgemeyi yapan, indirgemeye dahil olamaz; kaldı ki böyle olmasaydı bu işlem kendisini iptal eder ve içkinlik de sonsuza dek erişilmez olarak kalırdı. Öte yandan burada ve şimdi indirgemeyi gerçekleştiren ben'imdir: Dolayısıyla ben'imin tüm indirgemeye karşı koyan, aşkınlık devre dışı bırakıldıktan sonra yaşamaya ve düşünmeye devam eden bir tarafı vardır ve içkinlik alanından, oraya bütünüyle erişim yasaklanmadan dışarıya atılamaz. Deleuze içkinlik düzlemine yeniden bir egonun aşkınlığını sunmaktan çe-

kinmeyi istiyordu, gelgelelim içkin bir egonun imkânını tasavvur edemiyordu. Bu bakış açısına göre içkinlik alanı artık egoyla tehdit edilmez, çünkü kendisi egodur ve çünkü parçalar halindeki egolar çokluğu kendi genişliğince saçılmakta; her bölge ile bu alanın her katmanıyla çakışmaktadır ve bu egolar benimdir; ben'dir.

İçkinlik alanımın *ben'le* birbirine karıştığını nasıl söyleyebilirim? Bana kendini *leibhaft* olarak, "içkin" tarzda veren fenomenlerden çoğu, aksine, bana dışarıdan geliyor gibi görünür; bir dünya tecrübesine, bana yabancı olan dışsal olaylara gönderme yapar. Peki, böyle bir alanın sınırları nedir? Gördüğümüz gibi Husserl içkinliğin anlamının ve egoyla ilişkisinin sınırlarını çizmeyi neredeyse hiç başaramamıştır ve içkinliği bir reel "içkinlik" ve sözde daha sahici bir "yönelimsel" içkinlik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Şimdi Husserlci muğlaklıklar arasında bir karara varmanın zamanı geldi. İçkinlik alanının nüvesini, en kökensel katmanını egonun yaşantısının *reel içkinliğiyle* tanımlamayı teklif ediyorum. Bu kaygıyı, bu acıyı ya da bu sevinci tecrübe ederken kendimden etkilenir, kendimi kendime veririm. Aşkınlık kadar içkinlik de bir kendini verme tarzıdır: Bir içkin verilişi karakterize eden kendini kendinden kendine verme gücüdür ve kendini vermek için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan mutlak bir veriliş söz konusudur. Dolayısıyla içkinliği kendine-verilişle veren ve verilen arasındaki, verilişin kaynağıyla (kendini kendin*den* verir) hedefi (kendini kendin*e* verir[24]) arasındaki özdeşlikle tanımlıyorum. Descartes'ın bize öğrettiği gibi, böyle bir güç yalnızca bir egoya ait olabilir. Husserl ise "saf ben"den "içkinlikteki bir aşkınlık" yaparak yanlış yola sapmıştır: Buna göre saf ben daha içkin ne varsa odur; içkinlik alanıyla tamamen eşleşir. Burada kendim ve kendim arasına hiçbir dışsallık girmez; yabancı

---

[24] İlk bakışta egonun kendine-verilişi *(auto-donation)*, mesela J.L. Marion'un *Étant donné* (PUF, 1997) adlı kitabında geliştirdiği gibi, bir veriliş *(donation)* fenomenolojisiyle alakalı olabilir. Ancak içkin kendine-veriliş genelde veriliş'in diğer vakaları *arasından* biri değildir; bilakis aşkınlığa açılan veyahut aşkınlıktan gelen diğer veriliş kiplerinden radikal olarak farklıdır. Veriliş ya da "doymuş fenomen" *(phénomène saturé)* fenomenolojisinin bu farkı dikkate aldığından şüpheliyim.

hiçbir şey onu saptırmaz ya da onu çarpıtmaz ve bu nedenle kendime-verilişim *her zaman sahicidir;* kendini dolayımsız ve *taslaklar olmadan* gösterir. Dünyasal gerçeklikler bana değişen bir taslaklar silsilesi arasından görünürken ben'im kendini bütünüyle yaşantılarımın her birindeki kendime verir ve tenim de aynı şekilde bana kendini tek bir bağışta sunar.

Aşkınlığın özünü belirlemek şimdi mümkün hale gelir: Artık aksine, kaynak ve hedef arasında kurduğu denksizlikte, Başkası'ndan itibaren ya da Başkası'na doğru kendini vermesiyle, *hetero-veriliş (hétéro-donation)* ile tanımlanır. Dolayısıyla a) *benden* gelmeden *bana* kendini vereni, b) kendini *bana* geri gelmeden *benden* vereni "aşkın" olarak adlandıracağım. İlk durumda geleneksel anlamıyla aşkınlık *(transcendance),* yani bilincimin dışındaki gerçeklikler, her taraftan beni çevreleyen bu uçsuz bucaksız dünya, beni ve etrafıma doluşan insanları etkileyen dünya fenomenlerinin ardı arkası gelmeyen akışı söz konusudur. İkinci durumdaysa bu terim, kendimi bir Başkası'na vermek, kendimi ona maruz bırakmak, onunla özdeşleşmek, onun için kendimi feda etmek üzere kendimi kendimden öteye fırlatma gücümü belirtir. Kendimi verdiğim bu Başkası'nın dünya ya da başkaları olmasının, Tanrı, Varlık, Baba, Şef ya da kolektif bir antite olmasının pek önemi yoktur; ne de olsa bu *veriliş* ya da bağlılık beni her defasında kendimden ayırmakta ve uzaklaştırmaktadır. Bu ikinci belirlenimin bir çeşidi Heideggerci anlamda *Dasein*'ın aşkınlığıdır; daha önce var olanı yabancılaştırdığını ve tekilliğini yok ettiğini gösterdiğim kendi-dışında *(extatique)* aşkınlıktır. Aynısı, her defasında radikal bir bireylik yitimi tehdidini taşıyan, ben'i, yabancı bir Başkası'nın yasasına tabi kılmak üzere kendisinden koparan tüm aşkınlık kipleri için de geçerlidir. Öte yandan bu tehdidin üstesinden gelinebilmesi gerekir: Ego *zaten kendisine gelmiş* olduğundan kendine *geri gelme* kabiliyetine de sahiptir. Aşkınlık onu dünyaya sürerken, içkinliği onu yabancılaşmasından kurtarır. Eğer böyle bir kurtuluş mümkünse bu, içkinliğin aşkınlıktan daha kökensel olması dolayısıyladır: Her aşkın veriliş, benden de gelse ya da bana doğru da gelse, *bir ben* olduğunu, kendimi hâlihazırda kendime verdiğimi varsayar. *Ben'in* bu şekilde içkinlikte *verilişi* diğer tüm

verilişleri de mümkün kılar. Tabii, bu, ben'in *kendini temellendirebildiği*, varoluşunun tam bir kontrolüne erişebildiği anlamına gelmemektedir: Kendini kendine verme gücünün metafizik kendini-temellendirme idealiyle, "güçlü ben"in, modern zamanların muzaffer Özne'sinin kendinden eminliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Izdırabımda, edilgenliğimde, en aşırı yabancılaşmamda kendimi her zaman kendime veririm. Başkası tarafından tamamıyla terk edilmiş ya da ezilmiş "yıkık" bir ego, hapishanesinde, tımarhanesinde ya da kampında da aynı ölçüde yaşamından etkilenmeyi, kendini kendine vermeyi sürdürür. İşte bu nedenle de kendisini paramparça eden bu düşman güçlerden kurtulduğu andan itibaren kendini bulmak, kendine geri gelmek onun için mümkün olacaktır.

İçkinlik alanının sınırlarını seçmeye başlıyoruz. Bu alanın sınırlarını daha iyi çizebilmek için şimdi duyulur algıları net olarak konumlandırmamız gerekecek. Ben, kendini kendinden veren bir fenomene "içkin" diyorum. Öte yandan masayı gördüğümde ya da ona dokunduğumda ban*a* kendini veren duyumlar ben*den* kaynaklanmamaktadır: Beni masayı aşkın olarak, yabancı bir şey olarak belirlemeye sevk eden de budur ve bu masaya, dünyadaki tüm şeylere dair algım da ayrıca aşkındır. Öte yandan "algım" olarak adlandırdığım şey bileşik bir gerçekliktir. *Epokhe*'yi gerçekleştirdiğim andan itibaren farklılaşacak; birçok heterojen katmana bölünecektir: Bundan böyle masa-şey'le tüm bağlantısı kopmuş olan soğuğa-dokunma, beyazı-görme duyumları, indirgemenin askıya aldığı aşkın duyumlardan -*masanın* soğuk ve beyaz yüzeyi- ayırt edilmektedir. Artık kendi dışımdaki bir nesneyi hedeflemediğim, yalnız kendi hissetme yetimden etkilendiğim saf olarak içkin izlenimler söz konusudur. Duygulanımlarım gibi böyle izlenimler bilincimle birdirler: *Ben (je)* umutsuzluğum*um*dur; aynı beni iliklerine kadar üşümüş bir ten yapan donmuşluk hissi gibi, bir umutsuzluktaki-egoyumdur *(ego-au-désespoir)*. Husserl, bunu, nesnenin duyumsanmasından (*Empfindung*) ayırt etmek için bu tür izlenimlere duyuş[25]

[25] Husserl'in duyum anlamına gelen *Empfindung* ile yaşantı anlamına gelen *Erlebnis* sözcüklerinden meydana getirdiği *Empfindis* sözcüğünün Türkçedeki

(*Empfindnis, sentance)* der[26]. Bu duyuşlarda (*Empfindnis)* kendini veren Husserl'in *ilk madde* olarak adlandırdığı *hüle (hyle)* tüm algının ana "malzeme"sidir. Şüphesiz bu beyazlık ya da soğukluk hâlihazırda aşkın şeye işaret etmektedir ve çok geçmeden masa-şey'i benim dışımda kuracak olan yönelmişliğin etkisi altına girecektir. Bu açıdan başka bir *Empfindnis* türü olan kinesteziden, yani tüm algılarıma eşlik eden harekete, çabaya ve dirence, gerilime ve gevşemeye dair temel duyumlardan farklıdır. Hareket ederek, hareketlerimi hissederek yalnızca kendimden, bizatihi kendi özdevinimimden *(motilité)* etkilenirim. Tüm hislerim ve yaşamımın tüm duygulanımsal ve *itkisel* temeli için de aynı şey geçerlidir. Nitekim Freud bunun farkına varmıştı: İtki "nesnelerine kayıtsızdır" ve dünyasal bir olay *vesilesiyle* kendini gösterebiliyorsa da aslında *nesnesiz* kalır; benim kendimden ileri gelir ve yalnızca bana hitap eder. Bütün duyuşlarım arasında kendine-verilişe en çok yaklaşanı, bu duygulanımsal, itkisel ve devindirici izlenimlerdir. Öte yandan içkinlik alanını algısal duyuşları dışarıda bırakıp yalnız motorik duyuşlarla, duygulanımlarla, itkilerle sınırlamak ciddi bir hata olacaktır[27]. Algısal duyuşlar, şeylerin aşkınlığına yönelse bile bu aşkınlık tarafından tamamıyla ele geçirilemez. Dolayısıyla pürüzlülük, beyazlık ya da soğukluk gibi saf izlenimler her zaman bana ait, her zaman tenime, yaşamıma içkin olarak kalacaktır. Husserl, algının bu hületik malzemesinin bende *Ichfremdekern*'i, yani "bendeki yabancının nüvesi"ni meydana getirdiğini söylüyordu. Buna göre benden ayrılmaz ve benimle bir olan *içsel* bir *yabancı* söz konusudur[28]. Böylece içkinlik alanı, bir süreklilik, sıkı ve

---

karşılığı olarak *duyuş* sözcüğünü kullanıyorum. Nitekim *Empfindis* sözcüğünün kastettiği yaşantıya yönelimsellik dahil olmadığından yönelmişlik anlamı taşıyan Türkçe ifadelere karşı dikkatli olunmalıdır (ç.n.).

[26] Bu esasi ayrıma dair bkz. Husserl, *Ideen* II, § 36, s. 208-209 (*Empfindis*'in Fransızca çevirisi için Levinas'ın önerdiği *sentance* sözcüğünü kullanıyorum).

[27] M. Henry bu hataya düşer: içkin yaşam alanını, hepten dünyanın ufkundan ayırarak son derece sınırlandırır; bu da onu içkinlikteki bir aşkınlık imkânını tasavvur etmekten alıkoyar.

[28] Bkz. N. Depraz'ın "Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs de Husserl" adlı makalesinde (*Alter*, n ° 2, 1994, s. 72-73) alıntıladığı 30'lu yıllardaki el yazmaları.

muntazam bir kitle olmaktan öte, üst üste binen birçok katmana bölünmüş çok katlı bir alan olarak ortaya çıkar. Öte yandan bu katmanların her biri, içkinliğe ait olup ben'in kendisine canlı mevcudiyetini kendi tarzında sergilemektedir: Her birinde veren, verilenle çakışmaktadır.

İçkinlik alanının ana katmanı, kökensel izlenimlerimin, duygulanımlarımın, hareket duyumlarımın, tüm duyuşlarımın alanı, *yaşam* düzlemidir. Anonim bir yaşam ya da evrensel Yaşamın farklılaşmamış büyük akışı değil; her defasında benim olan tekil bir yaşam, *benim* yaşamım söz konusudur. Ona, ben'in *duyulur* boyutunu daha iyi ifade eden, başka bir ad da verebiliriz: Ten. Nitekim Husserl de içkin duyuşlar alanını belirlemek için bu terimi kullanıyordu; ancak bunu keşfeder keşfetmez teni, saf ben'e yabancı, aşkın bir gerçeklik, başka bir deyişle bedenin bir eşanlamlısı haline getirdiğinden tenin anlamını kaçırıyordu. Merleau-Ponty de aynı terimi, onu beden-ruh, madde-tin, nesne-özne gibi geleneksel karşıtlıklardan çekip almaya çalışarak son yazılarında yeniden ele alacaktır: Onun için "ten" adı, görünür ve somut olanın kumaşının ta kendisini, "hiçbir felsefede adı olmayan" bir Unsuru belirtir. Merleau-Ponty böylece ona evrensel bir boyut katıyor, onu, içerisinden bir çeşit katlanma, burulma, kendine sarılmayla bizatihi kendi tenimin ortaya çıktığı anonim bir ortam olarak tasavvur ediyordu. Ancak bu güzel metaforlar bizi aldatır; teni hiçbir yaşamın, kendini kendisine asla vermediği duyulur olmayan bir Dışarıya sürer. Aslında *dünyanın teni yoktur*: Şeyler hiçbir şey hissetmezler; kendilerini "tende" yalnız *benim* tenime verirler. Gördüğüm manzara *beni* görmez ve Sainte-Victoire dağı kendi tenini ona ödünç veren ressamın bakışı olmadan güneşin altında çiğnenen ölü bir çakıl taşından başka bir şey olmayacaktır. Başkası tecrübesi için de aynısını söyleyeceğim: Benim için *başkasının teni yoktur*. Gördüğüm, dokunduğum bu yabancı bedeni asla bizatihi kendi tenim gibi içeriden hissetmem. Bakışım, okşayışım onun üzerinde bir şeyin yüzeyindeki gibi kayar ve vücut bulabilmesi için kendi tenselliğimi ona aktararak onunla özdeşleşmem gerekecektir. Husserl bunu gayet iyi görmüştü: Asli bir ten vardır ve bu *Urleib benim* tenimdir. Onu dünyanın aşkınlığına ge-

ri atmamaya dikkat edelim: Eğer benim için en yakın, en "kökensel olarak benimse"; eğer içkin egonun -kendini kendine verme gücü, her zaman benim olan tekilliği, baştaki dağılmışlığı gibi- tüm özelliklerine sahipse, bu, tenimin benimle bir olması dolayısıyladır. "Ten", "yaşam", "ego" terimleri tamamen eşanlamlıdır: İçkin ben, *Ichleib*'dır, yani tensel ve canlı bir ben, bir ten-ben'dir.

Onu bu şekilde tanımlayarak ona hiçbir belirlenim ilave etmiyorum; sadece canlılığı, duyusallığı ve ayrıca mekânsal boyutu ve aralığı üzerinde ısrar ediyorum. Zira ten ve mekân arasında esasi bir bağ vardır: Mekân harekette kurulur ve bu hareket her şeyden önce ten-ben'in hareketidir. Hareketsiz göründüğünde bile hareket etmeyi, hep yeni hareket duyumlarını tecrübe etmeyi bırakmaz. Ve gelgelelim kımıldamaz; en azından bir cismin mekânda bir noktadan diğerine yer değiştirmesi anlamında: Nereye gidersem gideyim benden asla ayrılmam; tetikteki bir gözcü gibi her zaman "burada", mutlak bir Burada, şeylerin ve dünyanın, çevresinde döndüğü bir "sıfır noktası"nda kalırım. Husserl onu bazen bir sıfır-bölgesi, bir uzay deliği *(Raumloch)*, görülenmemiş, görülenemeyen bir kurulmamış[29], olarak adlandırır. Bu durumda ten-ben'in bu delikten kendini çekip kurtarmayı ve kendi Burada'sına, bir nirengi noktası ya da uzayda tezahür eden her şeyin konumlandırılmasını, lokalize edilmesini sağlayan sabit bir kutup gibi mekânsal bir anlam vermeyi nasıl başardığını sormamız gerekecektir. Mekânı tüm boyutlarıyla kurmama olanak sağlayan, ben-noktasının bu hareketsiz sabitliğidir ve eğer tenim mekânda diğer cisimler arasında bir cisim olarak bulunmuyorsa bu, mekânı kendi etrafında serimleyerek ona *yer vermesi* dolayısıyladır. Dolayısıyla "mekânsal" değil; daha ziyade mekânlıdır, mekân vericidir *(donatrice de l'espace)* ve uzaydaki şeylerin pozisyonlarını tarif eden terimlerin hiçbiri onun için artık uygun değildir. Aynı anda hem her zaman hareketli, hem de hareketsiz olduğunu, en yakın neyse o olduğunu ve "yakın" ile "uzak" arasındaki farkın onun için hiçbir anlamının olmadığını söylemek gerekir. Peki, bu ana güç kaynağını,

[29] Husserl, *Chose et espace*, appendice IX, s. 424.

tüm yerlerin ışın halinde yayıldığı bu yer-dışı yeri *(ce lieu hors-lieu)* nasıl nitelendirmeli? Onu *devinim alanı*[30] *(mouvance)* olarak adlandırmayı teklif ediyorum; çünkü bu eski kelime aynı anda hem hareketi *(mouvement)* hem de bölgeyi *(contrée)*, bir hayvanın ya da bir insanın alışılmış güzergâhıyla sınırlanan alanı ve nihayetinde aynı bağlılığı paylaşan hareketli sınırlardaki bir topluluğu adlandırıyordu. Bana hareket edebildiğim alanı açan, dünyadaki tüm yer değişimlerimi, beni başkalarına ve şeylere doğru iten dürtüleri mümkün kılan da işte bu tensel devinimdir- ancak kendisi hiçbir yere gitmez: Benden hiç uzaklaşmadan kendimi, kendimden, kendime taşıdığım hareketsiz bir yolculuktur.

Çoklu ego parçalarının bir Bir-Ben meydana getirmek üzere nasıl birleşebildiklerini merak ediyorduk. Bu egolar tenden olduğundan, onları bir araya getirip birleştiren ortak unsur ten midir? Öte yandan asli ten her defasında tekil bir egoya aittir ve her birinin diğerlerinden ayrı, *bizzat kendi* tenine sahip olduğu sayısız egoya dağılır. Teni, ben'in her parçasını kendi devinimine hapsederek onu diğer devinimlerden ayırır; onu kapısız ve penceresiz bir monad haline getirir. Şüphesiz onu yalıtan bu tensel hareketin kendisi onu aynı zamanda kendisinden öteye taşır, uzaya koyar, dünyaya açar -fakat burada kendi duyuşlarının alanıyla sınırlı, kendine göre bir dünya söz konusudur. Kendisi parça parça bir dünya, diğer ışınlarla kesişemeyen, onlarla ortak bir ufukta birleşemeyen tek bir "dünya ışını" söz konusudur. Ten, gizemin anahtarını bize hemen hemen hiç vermemektedir. Hatta görünüşe bakılırsa ben'in tensel boyutunu dikkate alırken artık sadece zamansal bir çoklukla, -cogito'nun yanıp sönmesiyle, anlık-ben'lerin kesintili ardışıklığıyla- değil, aynı zamanda uzaysal bir dağılmayla da uğraştığımızdan bu zorluğu daha kötü hale getiriyoruzdur. Dolayısıyla aradığımız sentezin aynı anda hem uzayda, hem de zamanda gerçekleşmesi gerekecektir.

---

[30] Fransızcada *mouvance* sözcüğünün derebeylerinin hükümdarlarına bağlılığını vurgulayan tarihsel bağlamıyla beraber bir kişi, bir grup ya da bir Devletin etki alanı, ve değişen, dalgalanan bir şeyin özelliği gibi pek çok anlamı var (bkz. larousse.fr). Öte yandan metnin gidişatına göre onu bazen "devinim alanı", bazen de "devinim" olarak çevirmeyi uygun gördüm (ç.n.).

Ama nasıl? Yaşamımın zamanını yeniden tesis edebilmek için için önce dağınık uzuvlarımı yeniden lehimleyip tek bir ten meydana getirmem mi gerekir? Ya da tenimin birlik haline gelmesini temin edecek olan, aksine, zamansal bir sentez midir?

Bu soruların hiçbir anlamı olmadığı söylenecektir: Her birimiz deli olmadığımız sürece *bir* ben olduğundan, *bir* bedene sahip olduğundan kesinlikle emindir -"ve bu ellerin ve bu bedenin bana ait olduğunu nasıl inkâr edebilirim?"... Sorguladığım Bir-Beden'in bu koskoca apaçıklığıdır. Zira dünyada, beni bütün insan bedenlerine benzeyen nesnel bir beden olarak algılayan başkalarının bakışları altında bir değeri vardır yalnızca. *Epokhe* yapar yapmaz dünyayı ve başkalarını askıya alır almaz nesne-bedenim de onlarla aynı anda ortadan kaybolur. Yine de sesimi duymaya, ellerimi ya da bedenimin hareketli ya da hareketsiz diğer kısımlarını görmeye ya da daha ziyade duyduğumu, gördüğümü, hareket ettiğimi *hisset*meye daha devam ederim, ancak bu farklı duyumlar artık tek bir bedenin birliğine ait değildir. Artık dünya yoksa artık bedenim de yoktur: Yalnızca orada burada belirip biraz sürdükten sonra bulanıklaşan bir izlenimler girdabı ya da kaotik çokluğu vardır. Elbette bu sesi duyan, bu renkleri, bu formları gören benimdir: Ne kadar kısmi, ne kadar gelip geçici olsalar da bu izlenimler benimdir; gelgelelim görenin benim gözlerim olduğunu, duyanın benim kulaklarım olduğunu söylemeye de artık hakkım yoktur. İndirgemeyi gerçekleştirdiğimde maddi bedenim bütün organlarıyla ve bütün fiziksel nitelikleriyle ortadan kaybolur ve kalansa *artık beden değil; tendir*. Bu noktada benim bedenim ve başkasının bedeni gibi, iki dünyasal antite arasındaki bir ayrımla değil, daha ziyade bir dünya şeyiyle tenimin gizemli boyutunu birbirinden ayıran görünmez bir sınırla; dünyaya açılışımın koşulu olan yer-dışı *(hors-lieu)* ve dünya-dışı *(hors-monde)* X ile işimiz vardır. Her şeye rağmen tecrübemin, içkin ben'im ve insani ben'im gibi, birbirinden ayrılmaz iki düzlemi söz konusudur: Tenim, "bedenim" denilen bu hissiz ve atıl kuklaya geçmeyi, ona hareketini ve yaşamını vererek onda, onu *tenlendirmeyi* bırakmaz. O zaman ten olmayı sürdürerek iki düzlem arasındaki sınırın

üzerinden geçmeyi, nesnel uzayda kendini cisimleştirip beden olmayı nasıl başardığını sormak gerekecektir.

Benim anladığım şekliyle ten, Deleuze'ün "organsız beden"inden pek farklı değildir. Artaud'dan ödünç alınmış bu mefhumun yine de saf bir şekilde olumsuz olmak gibi bir kusuru vardır; tenim Artaud'nun sözünü ettiği, tenimin şu zorunlu yeniden-düzenlenişine, şu "organların yeni dansına" işaret etmez. Tenim farklılaşmış organik bir birlikte hiç kristalleşmese ya da ne gözleri, ne elleri, ne de cinsiyeti olsa da her birinin kendi tekil tensel alanına sahip olduğu -sürekli açılan, kapanan ve dokunmayı, duymayı ya da görmeyi, arzulamayı, haz almayı, ızdırap çekmeyi elden bırakmayan pek çok hareketli ve sıvı mikro-organlar gibi- sayısız duyulur izlenimle, girdapla, akışla kat edilmeye devam eder. Bedensel organlarla karışmalarına mani olmak için onları bundan böyle *ten kutupları* olarak adlandıracağım. İzlenimler ve diğer kutuplardan ayrı bir sürü kutup olduğu kadar tensel kutup vardır ve bunların her birinde dokunan, duyan ya da gören, arzulayan ya da ızdırap çeken, tüm diğerlerinden kopuk bir ten-ben, bir ego barınır. Bu kutupların her biri, bu egoların her biri, kökensel izlenimin sürdüğü kadar sürer ve onunla birlikte ortadan kaybolur. (Kökensel izlenim) Bir kere sona erdiğindeyse onları, geri-yönelimler silsilesi aracılıyla, boğuk yankısının hâlâ sürdüğü temel hatıralar silsilesi aracılığıyla etkilemeye devam eder. Onu algılayan ben o zaman dönüşür; hatırlayan bir ben, geri-yönelimsel bir ego haline gelir. Bu form altında bir süre varlığını sürdürür; sonrasındaysa geri-yönelimlerin "kuyrukluyıldız kuyruğu" da aynı şekilde sonunda bulanıklaşır; bu tekil ten kutbu bu sefer sonsuza dek kapanır ve onu canlandıran ben hiçliğe gömülür.

Bu akıcı, larvamsı egoların her biri hâlihazırda "ben"dir, ben'in bir parçası ya da bir kısmıdır ve yine de hiçbiri gerçekten ben değildir. Hiçbiri, bizzat *olduğum* bu egoyla, aynı zamanda tüm kutuplar aracılığıyla algılayan, görmede ya da duymada, *hatırlamada* ya da beklentide, sevgide ya da nefrette, sürekli bir izlenimden ya da bir histen diğerine kayarak her daim aynı kalan ben ile tamamıyla çakışmaz. Dolayısıyla var olmam için bir sentez, yani içerisinde her parça egonun

diğer kutupların egolarına katılıp onları kendisinin başka kipleri, bir ve aynı ben'in diğer yüzleri olarak tanıdığı *bir özdeşleşme sentezi* zorunludur. Böyle bir sentez olmadan asla kendim olamam; asla ego olmaz ve zafer kazanan ego cinayeti olur. Şimdi biliyorum ki ben'im, tenimin dışında var olmamaktadır: Egoyu kuran bu sentez, içerisinde her ten kutbunun diğer kutuplarla bir araya geldiği, onlarla tek bir ten olana kadar kaynaştığı *tensel bir sentezdir*. *"Wo Ich war, soll Ich werden"*: Ben bir şekilde zaten tüm bu egolar, tüm bu kutuplar olduğumdan dış unsurların basit bir ilavesi söz konusu olamaz. Mesele, daha ziyade, içerisinde kendimden ve tüm ego parçalarımdan itibaren kendimi kendime, bizzat olduğum biricik *ben'e* verdiğim bir *kendine-veriliştir*. Hiçbir aşkın antite - hiçbir Tanrı, hiçbir Varlık, hiçbir ayna imgesi- beni kendime doğuramaz. Kendine-veriliş varsa saf bir şekilde içkin olmalıdır ve yaşamımın tüm anlarını birbirine eklemek, tenimin tüm parçalarını bir araya getirmek yalnız bana düşer. Burada *Dasein*'ın, varoluşunun birliğini ortaya koyduğu sahici olarak kendi olma kararına benzeyen, isteyerek yapılan bir tercih söz konusu değildir: Eğer kendiyle-özdeşleşmenin sentezi, her proje ve her karardan önce hâlihazırda gerçekleşmemiş olsaydı, var olan, hiçbir kararlılığın üstesinden gelemeyeceği indirgenemez bir dağılmaya mahkûm olurdu. Dolayısıyla ben karar vermeden işleyen edilgen bir sentezle meşgulüzdür. Ben olma projemin altında gizliden gizliye bu sentez yatmaktadır ve bana tüm yaşamım boyunca kendime sadık kalma olanağını veren de odur. Soyut bir mesele söz konusu değildir. Dolayısıyla aradığım saf kavramsal bir çözümden ziyade, fiili bir tecrübe, tenimin başına gelen tekil bir olaydır. Bunun için böyle bir tecrübenin mümkün *olup olmadığını* sormamız gerekmez. Önemli olan başıma *nasıl* geldiğidir: Bu sentez, aksine, gerçekleşmemiş olsaydı asla kendim olmazdım; kendimi ne uzayda konumlandırabilir, ne de zamanda serimleyebilirdim; bedenim olmazdı; dünyada olmazdım.

Tensel Sentez: Kesişme (Chiasme)

"Demiurgos iki bandı bir X şeklinde ortadan çakışmalarını sağlayarak birbirinin üzerine uyguladı; sonra tek bir düzen meydana getirmek üzere onları çember haline getirdi (...) Bu iki çemberi aldı ve birini iç, diğerini dış çember yaptı. Dış hareketi Aynı'nın hareketi olarak, içtekini de Başka'nın hareketi olarak tanımladı"
Platon, *Timaios*.

Bu ayrıcalıklı tecrübe, kendimi doğurduğum bu sentez nasıl oluşur? İçkinlik alanıma saçılmış ego parçalarının muazzam kalabalığında, onlardan birinin devinim alanından çıkması, başka bir ten-egoyla karşılaşması ve kendi olmayı bırakmadan onunla özdeşleşmesi gerekir. Elbette özdeşleştiği *alter-ego,* başkası, dünyadaki bir başka özne değil, daha ziyade ben'in başka bir parçasıdır: İçkinlik alanımda karşılaşabildiğim tek "başkası" kendimimdir. O zaman bu özdeşleşmenin *nasıl* mümkün olduğunu ve *nerede* meydana geldiğini sormamız gerekir: İki kutup bu alanın hangi bölgesinde, hangi alanında buluşup birbirini tanıyabilir, birbiriyle kaynaşabilir? Izdırap, kaygı ya da neşe gibi duygulanımsal tecrübeyle mi? Ancak ızdırap çeken ben sadece kendisinden etkilenir: Kendine mıhlanmış ve kendi acısıyla sarsılmış vaziyette, acısı sürdükçe kendinden kopmayı, bir başka kutbun ben'ine (ve *a fortiori* başka bir insan öznesine) açılmak üzere bir an acısını unutarak kendi devinim alanından çıkmayı başaramaz. Başka duygulanımlar için olduğu gibi itkiler, hareket ve çaba duyumları, içkinlik alanının en derin katmanını meydana getiren her şey için de aynısı geçerlidir. Karşılaşmanın mümkün olabilmesi için algı düzlemine mi geçmek gerekir? Eğer duygulanımsallık beni eziyor, beni kendime saplıyorsa, iki kutup arasındaki yakın bir teması sağlamak için, algı, aksine, fazlasıyla "dışsal", fazlasıyla mesafeli görünmektedir. Gören ego, boylu boyunca görünür bedenin üzerinde, bizatihi kendi teninin başka bir kutbunu ya da gören başka bir egoyu nasıl keşfedebilir; kendini onda nasıl tanıyabilir; onunla nasıl özdeşleşebilir? Doğal tecrübe tanığıdır: Bedenimin bir kısmına bakarken onu dışarıdan sanki bir başkasının bedeniymiş gibi

algılarım ve bir aynada kendime bakarken elbette gözlerimi görebilirim; ancak bakışımı görmem ve gördüğüm gözler beni dışarıdan yabancı bir Şey gibi, balmumundan bir yüzde iki cam bilye gibi sabitler. Husserl haklıydı: Aynada "gözümü, gören gözü, gören göz olarak algılamam; kendisine dair dolaylı olarak (...) benim olan (dokunmayla benim olarak kurulan) Göz-Şey'le (*Ding Auge*) özdeş olduğu yargısında bulunduğum bir şeyi görürüm"[31].

Dolayısıyla bu "göz-şey"in benim olduğunu, bu ellerin ve bu bedenin bana ait olduğunu kabul etmemi sağlayan içkin tecrübeye yönelmek ve bu suretle dokunmaya, dokunmanın belirli bir kipine başvurmak gerekmektedir. Tüm algısal alanımda, algılayan egonun, başka bir kutupta, kendisinde tecrübe ettiği aynı algıyı bulabildiği tek bir durum vardır: *Kendime dokunduğumda*. Freud, ben'in kaynağını, dokunmaya, bedenin yüzeyinde doğan dokunsal "çift duyumlar"a yerleştirdiğinde farklı bir şey söylemiyordu. Elim, diğer elime dokunurken onu önce bir şeyin pürüzsüz ve atıl bir yüzeyi olarak algılar; öte yandan bu el-şey kendisine dokunulduğunu hisseder; onda dokunsal izlenimler uyanır; *ten*, diğer bir deyişle ona dokunan ele ayrıca dokunan, canlı, tenden bir el haline gelir. Öncesinde birbirinden uzak olan iki kutbun algıları bundan böyle birbirine yaklaşır ve çift odaklı tek bir algı oluşturmak üzere birbiriyle kesişip birleşir. İki kutbun her biri, kendini kendisine *ve* diğerine aynı anda tek bir hareketle verir: Veren (dokunan tenim) verilenle çakışır. Şimdi her kutup, kendini yabancı kutupta, yabancı kutbu da kendi teninin teni, *aynı* tenin bir *başka* kutbu olarak tanımaktadır. İki egonun her biri, diğerinde kendisinin bilinmeyen bir tarafını keşfeder; onun devinim alanına nüfuz eder; ikisi tek bir ten, bir ve aynı ben meydana getirene kadar onunla özdeşleşir. Kendimi tensel olarak kendime verdiğim sentez işte bu şekilde gerçekleşir. Merleau-Ponty, bu epeyce tekil kendine-dokunurken-dokunma *(se-toucher-touchant)* tecrübesini, bir kesişmeyi, te-

---

[31] Husserl, *Ideen* II, § 37 (not), s. 211. Hatırlandığı üzere Lacan'ın ayna evresi teorisini iflas ettiren de gözle bakış arasındaki bu ayrımdır, yani kendini görürken görmenin *(se voir voyant)* imkânsızlığıdır.

rimlerin tersyüz edilişini ima eden bir retorik figürünün adıyla, bir içiçelik *(entrelacs)* ya da bir kesişme *(chiasme)* olarak tanımlıyordu. Her ne kadar *düğümleme (nouage)* sözcüğünü tercih etsem de nihayetinde bu kelimeyi (*chiasme*: *kesişme*) muhafaza etmeyi seçtim. Kaldı ki *kesişme* sözcüğü, Yunan harfi χ (khi)'nin asimetrik haçını, yani *Timaios*'un tanrısal zanaatkârına, Aynı'yla Başka'yı birbirine geçirerek dünyanın ruhunu yaratmasına müsaade eden şemayı çağrıştırmaktadır. Zira içkinlik alanında, tensel kesişme, bir Demiurgos'un dünyayı şekillendirmesiyle karşılaştırılabilir, kurucu bir olaydır. Bu noktaya bir açıklık getirmek gerekli: Onu kökensel bir olay olarak adlandırarak kesişmenin egonun kaynağında olduğunu söylemek istiyorum. Öte yandan burada erken çocukluktaki asli bir bölüm söz konusu değildir. Psikolojik bir oluşumdan (Freudcuların öne sürdükleri gibi) ileri gelmez; dünyanın zamanından ziyade, ne öncenin ne de sonranın olduğu içkin bir zamanda konumlanır. Eğer kesişmenin bedenin oluşumunu öncelediğini ya da başkasıyla karşılaşmanın habercisi olduğunu söyleyebiliyorsam bu, onların meydana gelmesine olanak vermesi, bunun imkânının koşulu olması dolayısıyladır ki bu da hiçbir kronolojik önceliği varsaymaz: Aslında, tensel kesişme her an meydana gelebilir ve her zaman yeni baştan başlayabilir.

"Yaşanılan her anda kendi doğumumuzu önceleriz[32]" diyordu Artaud. Nitekim ego her zaman kendisini önceler; bir dağılmış egolar çokluğu, kesişme aracılığıyla ben kendime gelmeden, hâlihazırda "bende" varmış gibi görünür. Burada adeta bir çember vardır. Öte yandan dünyasal zamansallığı ve onunla birlikte tüm zamansal ya da nedensel ardışıklığı devre dışı bıraktığım anda, bu bariz saçmalık kayboluverir; zira bu mikro-ben'lerin beni *reel olarak* öncelemediklerini, dağılmalarının uzak bir geçmişte gerçekleşmeyip oluşumumun her zaman zorunlu, her zaman fiili koşulu olduğunu işte o zaman anlarım. Bu ego larvaları henüz bizzat kendim değildir. Birbirleriyle karşılaşıp birbirleriyle özdeşleşmeleri ve tek

---

[32] Artaud, *Œuvres complètes*, c. XI, Gallimard, 1974, s. 74. ("À chaque instant vécu, nous précédons notre propre naissance" [ç.n.]).

somut egoyu, yani benim hakiki ben'imi meydana getirmeleri için bir kesişme harikası gerekmektedir. Kesişme, bu anlamda, benim doğum belgemdir; tüm tarihimin kaynağıdır: Bu tekil olayda kendimi kendime açarım, hiç durmadan kendimi meydana getiririm. Elbette kesişmeden "önce" her parça ben zaten bir ben olarak yaşıyordu, ancak diğerlerini *benim* olarak, bir aynı ben'in diğer yüzleri algılamıyordu. Dolayısıyla ten-ben, kutuplarının her birinde, kendini diğer kutuplara, yabancı bir şey olarak sunduğu kökensel bir yanılsamadan, bir kendini-gizlemeden muzdariptir. Kesişmeyse bu örtünün kaldırılmasını sağlamaktadır: Önceden bana bir "başka" olarak görünen, bundan böyle, bizatihi kendi tenim olarak açığa çıkar ve *gerçekten* olduğu da budur. Tenim kesişme yoluyla kutuplarının her birinde kendini keşfeder; kendisini tanır; kendisini açımlar ve ifşası bir hakikat olayıdır: *aletheia*'dır. O halde şunu sormak gerekir: Tenim kendini hepten ve kati surette mi ifşa etmektedir? Tenimin bir kısmı, keşfine karşı koymaz ve ego baştaki körlüğüne ister istemez yeniden düşmez mi?

Şimdilik bu soruyu askıda bırakıp kesişmede ne olduğunu tarif etmekle yetinelim. Dokunsal bir kutup, başka bir kutupla özdeşleşirken, önceden ayrı olan tensel devinim alanları birleşerek çok daha geniş tek bir devinim alanı meydana getirirler. Öte yandan bu tensel devinim alanlarının her biri yalnızca uzayın belirli bir alanını, sınırlı bir bölgesini tanımlamaz: Ayrıca devamlılık gösteren ve belirli bir zamansal sekans boyunca uzayan bir hareketi varsayar; her defasında bir düğümlenmeyi, uzay ve zamanın bir içiçeliğini ima eder. Devinim alanları birbiriyle örtüşürken zamansal-uzaysal alanları, daha geniş bir huzmede bir araya gelir: Tenim kesişme yoluyla aynı anda hem mekânsal, hem de zamansal olarak serimlenir. Bu noktada, Descartes ve Husserl'i tökezleten, ten-ben'in zamansal kuruluşuna dair korkunç problemle yeniden karşılaşırız. Zamansal akışın kaynağı, her defasında farklı olan kökensel bir izlenimdir ve bu izlenimler her zaman tene bürünmüştür: Tensel egom, her izlenimin ve her verilişin baştaki unsuru ve "ortamıdır". Her birinde kendini kendisine yeni baştan verir ve sürekli yinelenen kendine-verilişi akışın birliğini

meydana getirir. İşte bu anlamda ten zamandan daha önceliklidir; *zamana yer verir*. Ancak bu analiz fazlasıyla soyut ve yüzeysel kalmaktadır. Ten-ben'in nasıl zamansallaştığını ve zamansallığın kesişmeden itibaren kendini nasıl serimlediğini göstermeye çalışmamız gerekmektedir.

Kutupsal egolar birbirleriyle özdeşleşmeden önce her biri, kendine has zamansallığıyla kendi devinim alanında yalıtılmış olarak yaşıyordu: Her kutupta kökensel izlenimler doğuyordu. Bunlar çok geçmeden bir ben'i uyandırıyor ve bir süre devam ettikten sonra etkilemiş oldukları geçici ben ile birlikte ortadan kayboluyordu. Bu anlık egolar bir araya geldiğinde ve devinim alanları eşleşip yayıldığındaysa her şey değişecektir. Her kutbun izlenimleri arasında o zaman bir *tınlaşım topluluğu*[33] meydana gelir. Bu izlenimlerin birbirleriyle eş zamanlı hale geldiğini, ortak tınlaşımlarının onları *senkroniye koyduğu*nu rahatlıkla söyleyebilirim: Birbirlerine yaklaşarak, birbirlerini çağırarak, *ahenkle* titreşerek beraberlerinde, zamansal ufuklarını, ileri-yönelimlerinin okunu ve geri-yönelimlerinin "kuyruklu yıldız kuyruğunu" getirirler. En sonunda, zamansal akışları, geçmişe ve geleceğe doğru hep daha uzağa serimlenen bir tek ve aynı akışta kaynaşıverir. Dolayısıyla farklı kademelerde zamansallaşan çeşitli kökensel izlenim kiplerini ayırt etmek önem taşımaktadır. Ten-ben'in, kesişmede kendisiyle birleştiğinde tecrübe ettiği çok tekil izlenim, her tensel kutupta sürekli ortaya çıkan mikro-izlenimlerden ayrılır. Kutupsal mikro-izlenimler, aşağı yukarı kısa olan zamansal sekansların, akışın içindeki basit safhaların kaynağıyken bu safların, içerisinde bir araya geldiği ilk-izlenim ise *akışın kendisinin kaynağı*dır. Tensel kesişme işte bu şekilde kendine zamanı verir. Sağ elim, sol elimi yok sayarken dokunsal izlenimlerim, sağ elim masanın yüzeyini kat ettiği müddetçe sürüyordu. Kenara ulaştığı andan itibarense bu izlenimler geçmişe gömülüyordu. Ama şimdi iki el, tek bir

---

[33] Husserl, kesişme konusunun geçmediği farklı bir bağlamda, egonun duygulanımsal uyarımlarının beraber çınlayarak ("birbirlerini çağırarak") birbirlerini destekledikleri ve nihayetinde tek bir duygulanımda kavuştukları bu tınlaşım toplulukları oluşumunu tarif etmiştir. (mesela bkz. Husserl, appendice XXI, *Analyses sur la synthèse passive*, J. Millon, 1998, s. 404-405).

tenin iki kutbu olarak açığa çıkmaktadır ve şimdi, masaya ayrıca dokunan sol elimde, biraz önce sağ elimde hissettiğim *aynı* pürüzsüz(lük) ve soğuk(luk) duyumlarını hissetmekteyimdir. İlk izlenimler dizisi, beni etkilemeye son verip yalnızca basit geri-yönelimler olarak hayatta kalırken sol elim masanın yüzeyini kat etmeyi hâlâ sürdürmektedir ve mevcut izlenimleri, diğer elde tecrübe edilmiş geçmiş izlenimlerin hatırasını uyandırır: Geri-yönelimleriyle iç içe geçerek onlarla uzayıp giden bir ve aynı akışı meydana getirir. Daha önce hiçliğe gömülecek olan ego, kesişmenin sihriyle diğer kutupta mevcut egoyla birleşmektedir. Bu birleşme, onu yaşama geri çağırmakta, bir andan diğerine sürmesini, sürekli olmasını sağlamaktadır. Anın kapanışından işte bu şekilde kaçarım. Kartezyen çıkmaza nihayet bir çözüm buluruz: Ben, kendini, kendi başına zamanda desteklemedeki güçsüzlüğünün, onu Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinde daha sağlam bir zemin aramaya sevk eden güçten düşmüşlüğün kesişmeyle üstesinden gelmektedir. Zira süremin devamlılığı, kendimi yaşama geri çağırmayı ve aşkın bir Başkası'na başvurmaksızın, bir tek tenben'in gücüyle yeniden doğmayı elden bırakmadığım bir *devamlı kendine-verilişe* dayanmaktadır.

Kesişme, ten kutuplarını ve her kutupta mevcut olan egoları birleştirerek bunların zamansal akışlarının birleşmesini de güvence altına almaktadır: Ten-ben kendini kendine vererek, kendiyle özdeşleşerek kendine tüm zamanı verir. Bu, her şeyin farklılaşmamış tek bir akışta emilip ortadan kaybolduğu anlamına gelmez: Her kutupla arada bir denksizlik kalır; izlenimleri asla tam olarak aynı olmamakla birlikte her akışa kendi stilini ve kendi tekil ritmini verir. Kesişme, tenin tüm kutuplarını, zamanın tüm akışlarını eşzamanlılaştırarak topluluklarının içerisinde yeni bir farklılaşmanın ve birbirleriyle kesişen, birbirlerini çağırıp birbirlerine cevap veren bu akışlar arasında melodik bir varyasyonun koşullarını yaratır. Ve tek bir tecrübe alanında meydana gelen şey, birçok alan arasında daha geniş bir eşzamanlık tesis edildiği ve beyazlığı ve tatlılığı tek bir edimle, tek bir anda algılayabilir hale geldiğim zamanda da evleviyetle geçerlidir. Dokunduğumu gördüğüm; bu yüzü görürken bu sesi duyduğum; bu sesi tanığımda neşe-

lendiğim; bu yüzü hatırladığımda acı hissettiğimdeki gibi... Her birinin bizatihi kendi geçici ben'ine, bizatihi kendi zamansal akışına sahip olduğu bu farklı tecrübeler, uyumlardan ve uyumsuzluklardan, içiçeliklerden, fasılalardan meydana gelen ve giderek genişleyen bir titreşim topluluğu oluşturmak üzere birbirlerine katılırlar. Kaldı ki bu da tek bir egonun devinim alanı haline gelir. Peki, devamlı suretle bir izlenimden diğerine geçebilen, kutuplarının her birinde aynı anda kendine iz bırakabilen şimdi birlik halindeki bu ten-ben'i nasıl adlandırmalı? *Özne* adı onun için uygun olabilir; çünkü *Özne*, insan ben'ini nitelendirmeden önce, Yunanlarda her şeyin sürekli desteğini, fenomenlerin tezahürünü mütemadiyen destekleyen alttaki zemini belirtmekteydi. Bu terimi kullanarak ona, bir şeyin yanıltıcı bir kalıcılığını atfetmekten ya da onu modern metafiziğin kendini beğenmiş İlke'sine asimile etmekten artık korkmuyorum: Zira bundan böyle biliyorum ki "öznelliğim" bana hemen verilmemekte; bütün bir tarih boyunca büyük bir mücadeleyle elde edilmekte ve beni öznelik-yitimi tehlikesiyle karşı karşıya bırakan bir krizin elinde, güvencesiz, dayanaksız kalmaktadır. Hiçbir ego asla özne değildir: "Özne" yoktur; sadece *özneleşme süreçleri* vardır.

Şimdi kesişmenin diğer tarafını, yani mekânlı, mekânı veren boyutunun keşfine çıkmanın zamanı. Egonun mekânsal kuruluşu, zamansal kuruluşundan çok daha karmaşıktır: Kesişme, teni, aynı anda hem ten, hem de beden olarak kurduğundan ve teni bedenlerin *(corps)* nesnel mekânına kaydederken ona -aynı zamanda- kendini tensel olarak serimleme olanağı verdiğinden söz konusu kuruluş birbirinden çok farklı iki yöne gider. Bu, Husserl'in en güzel keşiflerinden biridir: Kendine dokunurken dokunmayı tecrübe ederek "ten, kendini ikili bir kipte kökensel olarak kurar: Bir yandan fiziksel şeydir; *madde*dir (...); diğer yandan onun 'üzerinde' ve 'içinde' *hissederim*[34]" -bana aynı anda ten ve maddi şey olarak belirir. Husserl için bu ikili beliriş aşikârdır ve tenimin hangi mucizeyle *ten olarak kalıp* beden olabildiğini merak etmez. Analizi derinleştirmek, bu ikili veriliş muammasına açıklık getirmek

---

[34] Husserl, *Ideen* II, § 36, s. 208.

gerekir. Bir ten kutbu, bir diğer kutba sarılırken ne olur? Her biri, diğer kutbun yalnızca şey olmadığını, ayrıca kendisi gibi hisseden ve dokunan ten olduğunu, tek bir ten olduklarını keşfeder. Teninin yabancı bir bedene dışsal bir yansıtımı, ya da aktarımı değil, önceden ayrı olan iki egonun tek bir ego meydana getirmek üzere kaynaştıkları hakiki bir *özdeşleşme* söz konusudur. Bu da her bir ten-ben'in kendi devinim alanında kapalı kalmadığını, içkinlik alaıundan çıkıp diğer kutba doğru kendini aştığını ve diğer ben'le özdeşleşmek üzere, kendisini ondan ayıran tensel fark uçurumunun üzerinden geçtiğini varsaymaktadır. Her bir kutbun diğer kutbu *tenlendirdiği* bu tekil düğümlenmeyi *yatay sentez* olarak adlandıracağım. O zaman bu tenleşme sentezine dayanarak ikinci bir düğümlenme gerçekleşebilir: Kesişmenin tam ortasında, dokunan her bir ten kutbu, kendini diğer kutuptan itibaren onun tarafından dokunulan bedensel bir şey olarak algılar ve onun da bir bedeninin olduğunu keşfeder. Ten -ben, ikinci bir defa, kökensel farkın üstesinden gelmeyi başarır- ancak artık onu dışarıdan, onu diğer kutuptan ayıran aralığı karışlayarak aşmamaktadır: Nitekim söz konusu farkın ötesine *kendisinin içinden* geçer; sadece ten olmadığını, kendisinin ayrıca bir beden olduğunu kabul eder. Tensel farkın bu şekilde üzerinden geçilişine *çapraz sentez, bedenleşme* sentezi diyelim. Eğer bu iki sentez birbiriyle düğümlenemeselerdi tenim asla beden halini alamazdı ve benim de dünyada hiçbir yerim olmazdı.

Kesişmeyi kuran bu iç içe geçmiş ikili düğümlenmeyi daha net bir şekilde tarif etmeye çalışalım. Yatay sentez gerçekleştiğinde, her bir ten-ben baştaki inzivasından kendini kurtarıp diğer tensel egolarla temasa girer; onlarla birleşir. Her bir karşılaşma noktasında, diğer sentezlerin, her zaman yeni karşılaşmaları ve yeni kaynaşmaları beraberlerinde getirerek birbirlerine zincirlendikleri bir *özdeşleşme kutbu* meydana gelir: Böylece bende, her insan topluluğunun matrisi olacak tensel bir monadlar topluluğu kurulur. Egolar birbirlerine yaklaştıkları, tınlaşıma girip birlik oldukları ölçüde, bakış açıları yakınsak hale gelir; hareket alanları örtüşür ve kaynaşır: Ten-ben'in içkinlik alanı, tek bir tensel yüzey meydana getirmek üzere kendini serimleyip gittikçe daha öteye uzanır. Giderek

genişleyen ve sürekli hareket halinde olan bu tabaka hâlihazırda kıvrılmaya, çatlamaya, farklılaşmaya başlar: Zira her bir ben'in ışınları, her bir kutbun devinim alanları tam olarak aynı değildir. Her biri, benzer -aynı tenden kaynaklı-, ama yine de *farklı* görünür; çünkü başka bir yerden, tenliliğin başka bir bölgesinden ışımaktadır. Dolayısıyla kesişmenin tüm gücünün ortadan kaldıramadığı mesafenin, aralığın nereden ileri geldiğini araştırmak gerekir. Bu katmanlı kütle, ne kadar karmaşık ve farklılaşmış olursa olsun, her zaman bir beden değildir: Bunun için başka bir sentez, yani tenin bedenleşmesine olanak veren çapraz sentez gereklidir. Doğrusunu söylemek gerekirse söz konusu bedenleşme hâlâ bir muamma teşkil etmektedir. Bu durumda hangi gizli armatürün teni desteklediğini, ten olmayı bırakmadan beden olmasını sağladığını sormak gerekir. Bununla birlikte bu düğümlenme gerçekleşir: Her bir dokunan ten kutbu aynı zamanda diğeri tarafından kendisine basit bir şey gibi, bir *beden* gibi dokunulduğunu hisseder. Böylece diğer kutuplarla ilişkisi başka bir anlam kazanır: Onlarla bedenimin birliğini oluşturacaktır. Şimdi tenin yüzeyinde bedenin içini dışından ayıran bir cildin dirençli dokusu meydana gelir; bu yüzeyde delikler açılır ve çıkıntılar hâsıl olur. Bundan böyle birbirlerine sarılanlar ve dünyaya açılanlar artık farklılaşmamış kutuplar değil; diğer organlardan farklı organlardır, yani şeylere dokunan ya da onları kavrayan eller, görmek için açılan gözler, konuşan bir ağız, duyan kulaklardır. Çapraz sentez, tene bir beden yapısını vererek onu *Raumloch*'tan, mutlak Burada'sının dipsiz çukurundan çıkarır. Onu yakın ve uzak, yukarı ve aşağı, sağ ve sol farkının düzenlediği nesnel bir mekân olan şeyler mekânına koyar. Sanki tanrısal bir zanaatkâr, bir χ formu altında, Aynı'yı Başka'ya ekleyerek başlangıçtaki khôra'yı, başka bir deyişle tenimin hareketli ve plastik malzemesini, ona sabit bir figür vermek üzere yorulmak bilmeden şekillendiriyordur. Bu demiurgos kendimimdir; farklılaşarak kendini serimleyen, kendine bir beden vererek kendini kendisine veren, zamanda özneleştiği gibi uzayda da bedenleşen ten-ben'imin gücüdür. Oluşumu karanlık bir gebelik sürecindeki belleksiz bir geçmişte gerçekleşmez: Asla tamamlanmaz ve yaşamımın

her anında yeniden başlar. Bedenleşme süreci, teni dünyanın aşkınlığına atarak, onu bölerek ve ona organik bir yapı vermek üzere kutuplarını modelleyerek tenin üzerinde büyük bir şiddet uygular. Dolayısıyla pek çok mitin "dünyanın yaratılışını", bir cinayet, bir feda etme olarak ve dağınık parçaları kozmosun ve insan toplumunun farklı kısımlarını doğuran muazzam bir asli tenin- Vedalar'a göre İlk İnsan Purushna'nın, Çin mitolojisinde Kaos'un, Babil'de ana tanrıça Tiamat'ın teninin- parçalanışı olarak betimlemesi şaşırtıcı değildir. Fantasmalarda ve mitlerde bir bölme, bir sakatlama olarak sunulan neyse, tenimi dünyanın bir şeyine -ten olmayı bırakmayan çok tekil bir şeye, yani bedenime- dönüştüren bedenleşmemin hareketinin ta kendisidir.

Ten, beden haline gelerek ve dünyaya dahil olarak birçok önemli dönüşümden geçer: Tersine çevrilebilirliğini kaybeder; *bütün* ve *parçalar* ayrımına teslim olur ve bu başkalaşma, *dokunma* düzleminden *görme* düzlemine geçmeden mümkün değildir. Kesişmenin olabilmesi için tenimin, İki olması, karşılıklı olarak birbirinden etkilenebilen en azından iki tensel kutba bölünmüş olması gerekir. Bu kökensel ikilik hem *asimetrik*tir -bir etkin (diğerini etkileyen), bir de edilgen (diğeri tarafından etkilenen) kutba paylaştırılmıştır- ve buna rağmen hem de tersine *çevrilebilirdir*, çünkü kesişmenin kavuşumunda her bir kutup, aynı anda hem etkindir, hem de edilgen; hem dokunandır, hem de dokunulan. Her defasında, her kutbun, bir eldiven gibi, başka bir kutba geçtiği, "çevrildiği" bir *tersine çevrilme noktası* vardır. Böylece ten, tam anlamıyla *an-arşik*tir; emreden bir kutupla, itaat eden bir diğeri arasında hiçbir hiyerarşi, hiçbir ayrım tanımaz. Başka bir düzlemde, ben'in Başkası'na edilgen itaatinden kurtulmasını sağlayacak olan da şüphesiz, bu tersine çevrilebilirlik, etkinlikten edilgenliğe bu sürekli geçiştir. Öte yandan ten kutupları, bedensel organlara dönüştüğünde, söz konusu özdeşleşme imkânsız hâle gelir. Nitekim ten-ben kendine bir beden verdiğinde, her kutbu tüm diğerleriyle birleştiren tensel ilişki yeni bir anlam kazanır: Ten kutupları, bundan böyle, bedenin olduğu bütünün, her biri, iyi tanımlanmış bir yere ve bir işleve sahip olan sade uzuvları, kısımları olarak ortaya çıkar. Ten, birleşerek, beden

haline gelerek önceden bilmediği bir şemaya, yani *bütün* ve *parçalar* arasındaki ilişkiye tabi olur. Yunanlardan beri bu ilişki, bütünün, parçaları üzerindeki bir üstünlüğü, parçaların bütüne bir itaati olarak yorumlanmıştır ve bedenin organik bir bütün olarak temsili, politik ve dini hiyerarşileri aklamak için, uzun bir zaman, model görevi görmüştür. Bu beden metafiziğine göre, tenin tersine çevrilebilirliği, sonsuz plastikliği, her pahasına olursa olsun def edilmesi gereken bir organlar isyanı, kaotik bir farksızlaşma tehdidini taşımaktadır. Uzunca bir geleneği takiben Herder "O halde bir bütün olarak beden görmek için mi vardır?" diye soruyordu "ve eğer el ve ayak göz ve beyin olmak istiyorlarsa bütün beden ızdırap çekmeye mahkûm olmaz mı?": Her uzuv, bedenin iyiliğine, bütünün menfaatine *kendi yerinde kalma*yı kabul etmelidir. Kaldı ki bu geleneksel temsilin bedenimizin olduğu şeye gerçekten tekabül edip etmediği, bedenleşmemizi anlamak için beden metafiziğini bertaraf etmenin uygun olup olmadığı sorulabilir.

Söz konusu bedenleşme hangi algısal alanda gerçekleşmektedir? Tenin, anarşik dağılımının üstesinden gelmesi, kendini bir bütün olarak kurması için tensel kutuplarının bir kesişmede birbirlerine düğümlenmeleri gerekir. Ancak bu düğümlenme, bütün bir bedenin oluşmasını güvence altına almaya yetmez -bunun tam olarak nedeni, *dokunsal* bir kesişmenin söz konusu olması ve bir tek dokunma boyutunun tüm kutupları dengeli bir şekilde bir araya getirmeye, onları tek bir bedende zincirlemeye olanak vermemesidir. Dokunsal izlenimler, dağınık ve kesintilidir, boşluklarla ayrılmıştır: Elim, masanın üzerinde, diğer elime doğru yer değiştirirken önce pürüzsüzlük ve soğukluk sonrasındaysa bir duyum eksikliği hissederim. Bunu da tamamıyla farklı, daha sıcak ve daha esnek bir yüzey duyumu izler ve sonra yeni bir kesinti gelir vs. Bu devamsızlığı, dokunsal duyuşların bu şekilde yanıp sönüşünü aşmak istiyorsak başka bir algısal tecrübeye başvurmamız gerekir. Tüm duyularımız arasında, yalnız görme, homojen ve kalıcı bir alan, her zaman hâlihazırda birlik halinde olan bir çeşit tablo ya da ekran serimler: Bakışımın çevrildiği her yerde yalnızca görünür olanla, başka renklerde temellenen renklerle, başka figürlere zincirlenen figürlerle karşılaşı-

rım ve her bir özel fenomen bu zemin üzerinde tablonun bir unsuru, manzaranın bir parçası olarak ayrılır. Birlik halindeki bütünlüklere erişimimizi yalnız görme sağlar ve ten, bedenleşmesini tamamlamayı kendine dokunarak değil kendini görerek umabilir. Bununla birlikte kendimi görüşüm oldukça sınırlı kalmaktadır: Gözlerim, yüzüm, bedenimin bütünsel formu ister istemez benden kaçar. Tabii aynada kendi yansımamı görüp onu kendi imgem olarak tanımam dışında. Lacan (ve ondan önce Wallon...) başlangıçtaki parçalanmayı aşmama ve bedenimi bütün olarak kavramama olanak verenin ayna tecrübesi, speküler özdeşleşme olduğunu anlamıştı. Ancak bu görsel özdeşleşmenin önceden başka bir özdeşleşmeyi varsaydığını, daha kökensel bir *düğümlenme* olan dokunsal bir kesişmeden destek aldığını fark etmemişti. Aynanın önünde kendini sunan neyse, hâlihazırda kısmen bedenleşmiş bir tendir, birleşme yolundaki tenden bir bedendir ve eğer ten-ben, dokunma düzleminde hareket etmeye, kendiyle birleşmeye, kendiyle özdeşleşmeye hâlihazırda başlamamış olsaydı, dağılmış uzuvlarımı hiçbir ayna, hiçbir görme bir araya toplayamazdı. İmgemi görürken, sesimi duyarken ya da adımla seslenildiğinde cevap verirken birbirini izleyen özdeşleşmelerimin her birinde kendimi tanıyabilmem için elimin diğer elime dokunması, bu iki dokunsal kutbun özdeşleşmesi gerekmekteydi. Ten-ben için dokunmadan görmeye geçiş, görselle dokunsalın sentezi, beden halini alıp özne olduğu oluşumun esasi bir momentidir. Bununla beraber bedenleşmedeki bu ilerlemenin *bedeli* bir kayıpla, teninin tükenişiyle, tensizleşmeyle (*désincarnation*) ödenir. Zira *görsel kesişme yoktur*: Göz görürken kendini görmez ve görülen ten, dokunulan tenin aynı anda hem dokunan hem de dokunulan olması anlamında bir görünür-gören (*un voyant-visible*) değildir. Her bir tensel kutbun diğer kutba kayıp onunla birleştiği tersine çevrilme imkânı, görmede -ve aynı şekilde duymada- her zaman noksan olacaktır. Nitekim Husserl de bize bunu hatırlatmaktadır: "Sadece görme duyusuna sahip bir öznenin beliren hiçbir teni olamaz[35]". Bu da dokunsal egonun, tenli

[35] Husserl, *Ideen* II, § 37, s. 213. Husserl görmenin (*vue*) "tensizleştirici" karak-

olan tek ben olduğu ve dokunsal kesişmenin, tüm bedenleşmemin altında yatan kurucu tecrübe olduğu anlamına gelir: Öyle ki noksan olması ya da bir an için çözülmesi durumunda, bedenim derhal tensizleşecek, *tenden* bir beden olmayı bırakacak ve böylece yabancı bir şey, tensiz bir hayalet haline gelecektir. Burada, basit bir hipotezin değil, sürekli tenin kaderi üzerine yüklenen reel bir riskin, bir *tensiz-leşme* ve Ego'nun öznelik-yitimiyle *(dé-subjectivation)* çakışan bir bedensizleşme *(désincorporation)* tehdidinin söz konusu olduğunu göreceğiz.

Böylece ten-ben'in bedenleşmesi, her biri kendi sınırlılığını aşmak üzere bir diğerine başvuran bir dizi düzlem ve kademeli katmanı kat eder. Eğer temel katman dokunmanınsa o sadece parçalı, kesintili bir tecrübeye erişim sağlamaktadır. Tenin, birlik haline gelebilmek için görmeye geçmesi gerekir; gelgelelim kendini bir beden olarak görmeyi sadece ten olmayı bırakmasıyla başaracaktır. Bu noktada solipsist bir kendini-bedenleştirmenin sınırlarına ulaşırız: Yalnız kaldıkça ne dokunan tenim, ne de gören tenim bir bedende tamamıyla birlik olmayı başaracaktır. Bedenleşmemi tamamlamak için içkinlik alanımdan çıkmam, başkalarıyla karşılaşmam, bedenlerinin benimkine benzediğini kabul etmem, kendimi, onların beni gördükleri gibi görmeye çalışmam ve bedenleri üzerinde keşfettiğim nitelikleri kendi bedenime aktarmam gerekir. Yalnızca o zaman bütünsel bir bedene, dünyadaki diğer bir sürü bedene benzeyen bir insan bedenine sahip olacağımdır: Bir insan bireyi, bir "özne" olacağımdır. Peki, bu durumda hemen öznelerarasılık, toplumsal varoluş, dil, iletişim düzleminden hareket etmek gerekmez miydi? Bedenimin, başkasının bedeniyle özdeşleşmesi -ki bu özdeşleşme başkasıyla her ilişkiyi temellendirir- müthiş zorluklar doğurur ve yalıtılmış bir ben'den topluluğa geçiş, tenimin bedenleşmesini tamamlamaya yetmez. Husserl'in üstü kapalı bir açıklaması bu noktada bir uyarı olarak yankılanmaktadır: "Bana tüm algıların

---

terini sıklıkla vurgular: "Eğer bedenimi kavramam gerekirse dışsal bir tezahür formu altında bir imgesini meydana getirebilirim; ama o zaman da zorunlu olarak ten özelliğini kaybeder" (*Chose et espace*, appendice IX, s. 424).

vasıtası olarak hizmet eden aynı ten, kendisinin algılanmasında bana engel olur ve şaşırtıcı bir şekilde, eksik kurulmuş bir şeydir[36]" diye not eder. Peki, tenimin bu tuhaf tamamlanmamışlığını nasıl anlamalıyız? Ten düzleminden beden düzlemine ve oradan da bir diğerine geçildiğinde kolayca ortadan kaldırılması gereken geçici bir sınırlanma olarak mı? Veyahut tenimi, kendini *tamamıyla* bir beden olarak kurmaktan alıkoyacak daha radikal bir sınır, yani esaslı bir güçten düşmüşlüğün göstergesi olarak mı? Ve eğer bedenleşmem ebediyen tamamlanmamış olarak kalıyorsa; eğer sadece kısmi, parçalanmış, güvencesiz bir bedene erişiyorsam o zaman onu başkalarının bedeniyle özdeşleştirmeyi, bir "topluluğun içerisinde onlarla birleşmeyi nasıl başaracağımdır? Beni, bedenimin oluşumunu tamamlamaktan alıkoyan bu engelin nereden geldiğini bulmak gerekmektedir. Öyleyse bu engel iki kutbun kesiştiği yerde senteze karşı koyup onu aksatan kesişmenin yapısının kendisinden mi kaynaklanmaktadır? Yoksa tenime büsbütün yabancı bir engel mi söz konusudur? Bu sorulara cevap vermek istiyorsak analize devam etmeliyiz. Tensel kesişmenin mümkün olduğunu, her zaman hâlihazırda meydana geldiğini tartışılmaz bir apaçıklık olarak kabul etmiştik, ancak bunu imkânının koşullarını sorgulamadan yapmıştık. Ten tene asla eklenemeseydi, ten-ben kendisiyle tamamen çakışmayı başaramasaydı ne olurdu?

Kendine dokunurken nasıl dokunulur: Kesişmenin İmkân(sızlığ)ı üzerine

Husserl için, bir kesişme *problem*i yok gibidir: Dokunan elin ve dokunulan elin birbirini, kendiliğinden, bir aynı bedenin iki uzvu olarak tanımaları onun için su götürmez görünür. Teni çoğunlukla bir çeşit beden olarak göz önüne aldığından tensel kesişmeyi, ben'in içkin yaşamını hiçbir şekilde ilgilendirmeyen dünyasal varoluşumun basit bir olayı yapar. Sanki bizatihi bedenin birliği, ten ile bedenin özdeşliği, verilişlerinin eşzamanlılığı gibi kurulması söz konusu olan neyse

---

[36] Husserl, *Ideen II*, § 41, s. 224.

önceden verilmiştir. Bu da burada *epokhe*yi yeterince radikal olarak uygulamaması dolayısıyladır: Tüm analizi çarpıtmak için bir "diğer ele" dokunan bir "elden" dikkatsizce bahsetmek yeterlidir, zira o zaman, aynı elin, aynı anda hem dokunan, hem de dokunulan olduğu ve iki elin tek bir bedene ait olduğu aşikâr görünür... Bunun gibi daha pek çok genel apaçıklığı sorgulamanın vakti geldi. Burada Husserl'den daha fazla Husserlci olmalı ve *epokhe*nin radikalliğine ondan daha fazla sadık kalmalıyız. Bir bedene sahip olduğumuza dair naif kesinliği askıya almalı; henüz ne gözleri, ne elleri, yalnızca tensel kutupları olan ilksel bir tenin ve henüz bir ve bölünmez bireysel bir özne olmayan, daha ziyade sayısız ego parçasına dağılan bir ben'in yabancılığıyla yüzleşmeliyiz. Nitekim kutupların birleşmesi, ten-ben'in kendiyle-özdeşleşmesi sorunu ve (ten-ben'in) uzayda bedenleşmesini, zamanda özneleşmesini sağlayan sentezlerin imkânının koşulları sorunu tüm zorluklarıyla yalnızca o zaman ortaya konur. Bir muamma olarak kesişmenin nasıl mümkün olduğu sorusu da işte o zaman gündeme gelir.

Zorluktan sıyrılmanın başka bir yolu da, ortada böyle bir soru olmadığına ve dokunanla dokunulanın asla çakışamayacağına hükmetmektir. Bu Levinas'ın pozisyonu olacaktır,[37] ancak Levinas *kendine* dokunmanın imkânından söz bile etmeden sadece *başkasıyla* teması göz önüne alır. Varoluşun fenomenlerini daha kati ve daha dikkatli bir şekilde ele alan Sartre bu imkânı tasavvur eder; ancak bu, kesişmenin gerçekleşmediğini söylemek içindir: "Elime, dokunduğu gibi dokunamam", zira -onun için- dokunmak ve dokunulmak "iletilemez iki düzlemde var olan", "birbirinden radikal olarak ayrı fenomenlerdir"[38]. Böylece katı bir ikilikte, kendi-için *(pour-soi)* ile kendinde *(en-soi)* arasında, bedenle ten, özneyle nesne,

---

[37] "Temasın kendisinde, sanki zaten hep başka olan dokunulan uzaklaşmış ve benimle *ortak* hiçbir şeyi yokmuş gibi dokunan ve dokunulan birbirinden ayrılır", Levinas, *Autrement qu'être*, s. 137.

[38] Sartre bunu, *Varlık ve Hiçlik*'in beden üzerine bölümünde, şüphesiz Husserl'e karşı çıkmak için, üç defa söyler. Sartre'ın bu kesişme eleştirisini *"Scotomes (point de vue sur Sartre)"* başlıklı makalemde analiz ettim (*Les Temps modernes*, n° 531-533, 1990).

ben'le başkası arasında üstesinden gelinmez bir karşıtlıkta konum alır. Merleau-Ponty ise bu ayrılıkları aşmaya, ben ve başkaları için ortak bir ortam bulmaya çalışmak adına Husserl'e geri dönecektir. Nitekim kesişmenin mümkün olduğunu kabul etmekle kalmaz, ona ayrıca evrensel bir anlam verir. Ona göre kesişmede birbirine eklenen artık sadece dokunan elim ve dokunulan elim değildir; ayrıca benim kendi elim ve başkasının elidir ki "kendi elimde dokunduğum şeylerle eşleşme gücü"ne onun da sahip olduğunu keşfederim ve böylelikle başkası ve ben "tek bir beden olarak işleriz[39]". Kesişme sadece *benimle* başkası arasındaki farkı değil, aynı zamanda ben'le şeyler ve ben'le dünya arasındaki aralığı da aşar ve kateder. Zira "bedenim dünyayla aynı tendendir[40]". Bu durumda, ten denilen şey, Varlık'ın nihai unsuru, genel bir takas ve sınırsız bir dışarı akışın yeri haline gelmek üzere tekil tenim olmayı bırakır. Bu yerde tüm düzlemler birbirine karışır ve bu uçsuz bucaksız dünya Teninde ben, tüm başkalarıyla beraber eririm. Bununla beraber her birimiz için bu evrensel içiçelik *(entrelacs)* "örnek teşkil eden bir duyulur"a, dokunurken kendisine dokunduğundaki *bizatihi kendi teninin* ayrıcalıklı bir tecrübesine dayanmaktadır: Tenimin kesişmesi, bütünüyle tenin "ölçen"i, dünyadaki tüm kesişmelerin matrisi olacaktır. Ancak *gerçekten* kendime, dokunurken dokunabilir miyim? Merleau-Ponty bunu kabul etmekte tereddüt eder ve hatta Sartre'ın, itirazlarını onaylar gibi görünür. Nitekim o da tenden elin el-şey ile asla çakışamadığını, nesne olarak sağ elin, dokunan sağ el olmadığını kabul etmektedir: Buna göre "ilki, kemik, kaslar ve tenin uzayın bir noktasına sıkışmış vaziyette iç içe geçmesidir *(entrelacement)*; ikincisiyse dışsal nesneyi yerinde açığa vurmak üzere uzayı bir roket gibi kat eder[41]". Eğer durum buysa, yani eğer tenimin iki kenarı, iki dudağı birbirine katılmayı başaramıyorsa -o zaman- dünyanın iplikleri sökülür ve bu şekilde ben de ortak unsur olarak bir aynı tende, kendimi başkalarına ve Varlık'a açmayı başaramaya-

---

[39] Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, s. 185 ve 268.
[40] *Age.*, s. 302
[41] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, s. 108.

cağımdır. Tabii Merleau-Ponty bunu kabul etmeyi reddeder: Yoksa bu bütün felsefesinin yanlış bir hipoteze dayandığını itiraf etmek olacaktır. Şu halde bazen çakışma, bazen de denksizlik üzerinde ısrar ederek bir yandan kesişmenin asla meydana gelmediğini kabul ederken, diğer yandan mümkün olduğunu söyleyerek iki karşıt görüş arasında dolanmaya mecbur kalır.

O halde tenimin kendisine katılmasını engelleyen nedir? Onda zaman yetersiz kalır ve temasın eşzamanlılığının imkânsız olduğu anlaşılır: "İki el, birbirine göre asla *aynı anda* dokunan ve dokunulan değildir ve bu nedenle karşılaşmaları "her zaman yakındadır"; ancak "tam gerçekleşeceği zaman engellenir[42]". O halde reel olarak tamamlanmayı asla başaramayacak virtüel bir sentezle uğraşacağızdır: Sürekli sonraya ertelenen kesişme her defasında ıskalanmaktadır. Merleau-Ponty bu başarısızlığı kabul edemez. "Bedenimin bütünsel varlığı"nı ve içerisinde tenimi kat eden yarığın her daim yeniden özümseneceği kökensel birliğini, analizinin bu noktasında -sorunu aşmak için- gündeme getirir. Her ne kadar iki elin dokunsal alanları, iki gözün bakış açıları gibi farklı duyular arasında var olan (zamansal) farklara dikkat göstermiş olsa da aynı şekilde, bu birbirinden farklı tecrübeler çokluğunun bedenimin birliği tarafından desteklendiğini ve "tek bir dünya karşısında tek bir bedenin tecrübesi" olarak kaldığını da söyler[43]. Kendisinden önce Husserl'in yaptığı gibi, kurması gerektiği şeyi önceden varsayar ve analizi bir çemberin içine hapsolur: Ona göre kesişmeyi mümkün kılacak olan, bedenimin birliği olacaktı. Oysa beklenen, bu birliği kesişmenin kurmasıydı... Gelgelelim bedenin "bütünsel bir varlık" olduğu, bedenin ve dünyanın Bir olduğu hangi hakla söylenebilir? Bu sağlam kesinlik *epokhe*ye tabidir: Dünyanın ya da ben'in olduğu gibi bedenin birliği de dağılmış kutuplar çokluğu olarak çözülür, parçalanır ve peşin olarak bir kesişme aracılığıyla birleşmeyi başaracakları yargısına varmanın hiçbir olanağı

---

[42] *Age.*, s. 109 (vurgu bana ait); ayrıca *Le Visible et l'Invisible*, s. 194. Her ikisinde de Merleau-Ponty'nin aynı çıkmaza vardığı görülür.

[43] Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, s. 186 ve 195.

yoktur. Önermiş olduğu "çözümün" Merleau-Ponty'yi tatmin etmediği varsayılabilir. Nitekim çalışma notlarından bazıları da başka bir çıkış yolu aradığını, bedenden dışarıya, tenin iki kenarı arasında bir menteşe vazifesi görecek bir "merkezi kör nokta"ya doğru yöneldiğini göstermektedir: "Dokunmak ve kendine dokunmak (...). Bedende çakışmazlar (...). Bağlantının olması için bedenden başka bir şey gerekir ki bu da dokunulmaz olanda olur"[44]. "Dokunmanın dokunulmazı, görmenin görünmezi, bilincin bilinçdışı" olarak işaret ettiği bu X-noktası, bu bilinmez unsur ne olabilir? Ve Merleau-Ponty "bağlantıyı", kesişmenin düğümlenmesini nasıl güvence altına almaktadır? Tam da bu muammaya açıklık getirmeye çalışırken ölüm, Merleau-Ponty'nin çalışmasını yarıda kesmiştir.

Böylece tamamlanmamış eseri bize yanıtlanması gerekecek bir soruyu miras bırakmıştır. Karşı karşıya kaldığı başlıca engeli, yani zamansallığın Kötü Cin'ini düşünelim: Ona göre, kesişmenin düğümlenmesini engelleyen şey, *eşzamanlı* bir temasın, dokunma ve dokunulan-olma arasındaki mükemmel bir zamansal çakışmanın imkânsızlığıdır. Problem, bu şekilde ortaya konduğunda, şüphesiz, çözümsüzdür; zira uyuşmazlıklar, "sarkmalar", tenimin iki dudağının aynı anda bir araya gelmesini, kavuşmasını engelleyerek tecrübemin farklı yüzleri arasında, kaçınılmaz olarak sürecektir. Merleau-Ponty soruyu bu şekilde formüle ederek kendini ona bir cevap vermekten alıkoyuyordu. Eşzamanlılık -iki fenomen arasındaki anı anına bir çakışma- probleminin yalnızca dünya düzleminde bir anlamının olduğunu görmemişti. Nitekim sadece dünyasal zamansallıkta, gündelik yaşamımızı düzenleyen bu saatlerin ölçtüğü zamanda, zamanın iki noktası çakışabilir ve iki tren "anı anına, eş zamanlı olarak aynı gara varabilir. *Epokhe*yi uyguladığımdaysa dünya ve dünyanın zamanı devre dışı kalır ve şimdinin, artık zamandaki sade bir nokta olarak değil de hareketli bir tabaka, akışın içindeki akıcı bir safha, bir *mevcudiyet alanı* olarak belirdiği içkin bir zamansallığa erişirim. Eşzamanlılık olarak adlandırılan şey, birbirinden farklı izlenimler bana kendilerini "aynı anda", aynı akış saf-

[44] *Age.*, s. 307

hasında verirken, mevcudiyet alanları üst üste binip birbirleriyle örtüşür ve böylece birbirlerinin *çağdaşı* olurlarken, bu içkin zamansal akışta zaten ilan edilmektedir. Ve yine de eşzamanlılığı meydana getiren bu kökensel izlenimlerin kendileri eşzamanlı değildir[45]. Çakışacak ya da çakışamayacak yalıtılmış fenomenler arasında bağıntı kurmazlar. Akışın içerisinde zamansal bir topluluk, bir senkroni meydana getirirler ve bu senkroni de akıntıya karşı, zamansal sentezin berisinde, tensel *hülen*in *(hylè)* derinliklerinde, başka bir deyişle kökensel izlenimlerin, içerisinde, birbirlerini çağırdıkları ve ahenkle tınladıkları tınlaşım temellenir.

Merleau-Ponty, kesişmeyi eş zamanlılığa dayandırmak istemekle kuruluş düzenini tamamıyla tersyüz etmiştir: Aslında zamansal sentezi temellendiren tensel sentezdir; zamansal akışların senkronisini mümkün kılan tensel kesişmedir. Bu senkroninin asla meydana gelemediğini, farklı mevcudiyet alanlarının -dokunulan elin ve dokunan elin- içkin olarak birleşemediklerini söylememize mahal veren bir şey yoktur. Merleau-Ponty'nin içine saplandığı çıkmaz ortadan kalkar: Kesişme mümkündür ya da en azından ona engel teşkil eden zamansallık değildir. Ancak bu, reel olarak meydana geldiği anlamına gelmez: Dokunan elin dokunulan elle bütünüyle özdeşleşmesini bir *başka engel* de pekâlâ engelleyebilir. Eğer tenimin "eksik kurulmuş" olarak kaldığı, iki kutbun aynı anda dokunan ve dokunulan olamadığı, karşılaşmalarını her defasında bir karşı-zamanın *(contre-temps)* engellediği doğruysa bu noktada radikal bir uyuşmazlığın belirtisinin görülmesi gerekir. Ten burada da zamandan önceliklidir ve tenin kendisiyle birleşmesini engelleyen bir zaman kopukluğu değildir: Zamansal senkroniyi kıran tendeki içsel bir *ayrılıktır*. Peki, bu durumda, ten-ben'i, kendisini parçalayan ayrılığı kat edip bu bilinmeyen antitede, bu ben-olmayan'da, yine de kendi teni olan bu ten-olmayan'da kendini tanımaktan alıkoyan nedir?

Günümüzün en önemli filozoflarından biri, bu soruyla ya-

---

[45] Husserl, nesnel eşzamanlılığın, eşzamanlı olmayan kökensel izlenimlerden oluştuğunu iyi görmüştü; mesela 1905 tarihli derslerinin 38. Paragrafı ya da ilavesine başvurulabilir.

kın zamanda yüzleşmiştir. Son çalışmalarından birinde, Derrida, ona göre Husserl'de de etkisi devam eden "dokunma metafiziğine", yani yakınlık ve mesafesiz temas duyusu olarak dokunma ve görmenin dışsallığı arasındaki geleneksel karşıtlık üzerine kurulmuş "dokunma-merkeziyetçiliği"ne *(haptocentrisme)* saldırır: Aksine, "Ben'in *(je)* kendine, kendini aralıklandırarak, kendiyle teması kaybederek" dokunduğunu, *kendime, kendime dokunmadan dokunduğumu*u kabul etmek gerekecektir[46]: Kendimi kendime, asla, tüm başkalıktan korunmuş olarak saf bir oto-duygulanımda vermem. Kesişme dolayımsız bir çakışma olarak kavrandığında, belirli bir *dışsallığın* dokunan dokunulan tecrübesinin bir parçası olmasının gerektiği[47]; tenimin iki kenarı arasına "izlenimin aynı anda hem 'dokunan', hem de 'dokunulan' yüzüne yabancı", tamamıyla dışsal bir unsurun, bir "parazit"in, bir "davetsiz misafir"in sızdığı göz ardı edilmektedir. Kaldı ki bu -yabancı unsur- kesişmenin koşuludur; başka bir deyişle imkânının ve aynı zamanda (en önemlisi) imkânsızlığının koşuludur. Şüphesiz, Derrida, hiçbir zaman, sadece kesişmenin imkânsız olduğunu söylemez. Daha ziyade "meydana gelmeden meydana geldiğini" *(a lieu sans avoir lieu)*, "vuku bulmadan vuku bulduğunu" *(arrive sans arriver)*; tenin "kendine, kendine dokunmadan dokunduğunu" vs. söyler. Yine de korkarım ki bu pek sevdiği, kararsızlıkta bırakan formüllerin burada yalnızca saf retorik bir değeri vardır: Mümkün ve imkânsız, çakışma ve ayrılık arasında görünürdeki bir dengeyi muhafaza ettirmesini sağlarlar. Oysa Derrida'da terazi hep aynı imkânsızdan yana, tarafa eğilmektedir. Zira dayattığı acımasız koşullar, prensip gereği, tensel sentezin düğümlenmesini engellemektedir: Kendisini kendisinden ayıran yabancı dışarısı ve *davetsiz misafir* tarafından dengesizleştirilip parçalanan sentez "kesintiye uğrar; böylelikle meydana geldiği anda iptal olur. Kesişme meydana gelmeyecektir, ya da sadece "başarısızlığa

---

[46] J. Derrida, *Le Toucher*, Galilée, 2000, s. 47, 51 ve muhtelif yerlerde.

[47] *Age.*, s. 200. Benzer bir eleştiriyi M. Henry'nin *Incarnation, une philosophie de la chair* adlı kitabında da buluruz (Éd. du Seuil, 2000). Bense "Le chiasme et le restant" başlıklı makalemde bu iki yaklaşımın üstüne gittim (*Rue Descartes*, n° 35, 2002).

uğramak üzere meydana gelir": Her olay gibi *olmamak üzere olur*[48].

Dolayısıyla aynı Sartre gibi, ancak farklı sebeplerden, Derrida, tenin ayrık kutupları arasında bir karşılaşmanın mümkün olduğuna karşı çıkmaktadır. Peki, tensel bir sentez imkânını neden reddeder? Tene, bir araya gelmesini engelleyen bu dışsal Başkası'nı, bu Dışarı'yı neden yerleştirir? Düşüncesinin temel bir motifine bağlı bir sebepten dolayı: Ona göre orada *saf* bir oto-duygulanım, saf olarak bir içkin veriliş hiçbir zaman olamaz; zira her oto-duygulanım içsel bir başkalıkla kat edilmekte ve doğrudan hetero-duygulanıma çevrilmektedir. Buradaki meselemiz, "iz", "geriye kalan", "hayalet" gibi pek çok şekilde ifade edilen ve Aynı'nın kapanışını tedirgin ederek yeniden kendine kapanmasını engelleyen indirgenemez bir başkalıktır. Burada denge hâlâ eşit değildir: Aynı ve Başka'nın bu düğümlemesinde, *auton*'dan (kendiden) öncelikli olan, aslında, *heteron*'dur (başkadır). Derrida için Aynı (mevcudiyet ve kendiyle özdeşlik, kendine mal etme, çakışma, upuygunluk, hakikat, anlam) yalnızca Başka'nın (mevcut-olmayışın, *différance*'ın, kesintinin, ayrılığın...) bir etkisi olabilir ve bu başkalık, önceden onu sildiğini iddia eden Aynı'ya bulaşıp onu dengesizleştirir. Derrida dokunma meselesine bu şemayı uygular ve bu da onu tensel temasın (oto-duygulanım) temas-sızlık aralığını baştan varsaydığını; bir hetero-duygulanımın kesişmeyi kaçınılmaz olarak sekteye uğrattığını savunmaya sevk eder. Bense bu şemanın dokunma tecrübesini zorlayıp zorlamadığını ve Derrida'nın *heteron*'a verdiği önceliği tersine çevirip aksine, tensel oto-duygulanımı, ona musallat olan bu başkalığın kökensel koşulu olarak düşünerek söz konusu tecrübeyi başka türlü tasavvur etmenin mümkün olup olamayacağını merak ediyorum. Elbette *bir başkası olarak* kendimden etkilenirim; ancak bu başkalık tamamen görünüştedir ve kendimi böyle etkileyen yine *ben*imdir. Bu durumda, Derrida'nın itirazı kendiliğinden dü-

[48] Kesişmenin imkânsızlığının, özel bir durumundan başka bir şey olmadığı bu olma/meydana gelme çıkmazına dair *Faire part- cryptes de Derrida* adlı kitabımın son bölümüne başvurabilirsiniz.

şer ve tenin bir kesişmede kendine kavuşmasının önünde artık hiçbir engel yoktur.

Bu iki dokunma anlayışı ve bu iki oto-hetero-veriliş *(auto-hétéro-donation)* versiyonu arasında hakikaten nasıl karar verebiliriz? Fark yaratacak olan sadece hakikattir: Nitekim bu Başkası'nın gerçekten ten-ben'e yabancı olup olmadığı, tenin bir kendine-körlüğünün, bir kendinden-gizlenişinin söz konusu olup olmadığını sormak gerekir. Başka bir deyişle tenimin, kendisini unutan, kendini yanıltıcı bir şekilde *sanki* Dışarı'dan, Başkası'ndan geliyormuş gibi sunan bir kısmı, *içsel* bir kıvrımı mı söz konusudur? Derrida bunu kabul edemez; zira öncelikle hakikat ile hakikat-olmayan'ı *(non-vérité)* ayırt etmeyi reddetmektedir. Onun için "hakikat, fantasmanın ta kendisidir"; hakikat-olmayan'ın oyununun peydahladığı bir yanılsamadır. Böylece bu Yabancı'nın tenimin teni olduğunun farkına varmaksızın fantasmayı hakikatle karıştırma, kesişmenin kalbinde beliren X-unsurunun *görünüşteki* dışsallığı tarafından tuzağa düşürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Peki, dokunmaya musallat olan bu hayalet, bu dokunulmaz nereden gelir? Bu soruya istinaden bize hayal kırıcı bir cevap verir. Ona göre, söz konusu heterojen unsur basitçe dokunsal yüzeyin *görünürlüğ*ünden ileri gelmektedir: "Elin görülme imkânı" dolayısıyla kendine dokunma hareketi, "saf olarak bedenin kendisinin saf bir tecrübesine indirgenemez[49]". Bu durumda hiçbir başkalık, hiçbir kendinden ayrılık *(écart à soi)* dokunmayı *olduğu gibi* karakterize edemeyecektir: Onu sadece dışarıdan, görünürün radikal dışsallığında etkileyecektir. Tenimin *kendini görme* imkânından tenin *kendine dokunmas*ının imkânsızlığı sonucuna biraz hızlıca varıldığı ilginç bir analiz ve bizi, dokunmanın içkinliğini, görmenin aşkın dışsallığının karşısına koyan klasik pozisyona geri getiren ilginç bir çark ediş: Böylece Derrida, Husserl'de eleştirdiği dokunma-merkeziyetçiliğine *("haptocentrisme")* yeniden düşer ve "dokunma metafiziği"nin dekonstrüksiyonu kısa kesilir. Şüphesiz, dışarısı, ayrılık, *différance*, hetero-duygulanım üzerinde bu

[49] Derrida, *Le Toucher*, s. 201. Bu kitapta pek çok kez tekrarlanan şaşırtıcı bir ifade.

kadar duran bir yaklaşım, dolayısıyla, dokunsal alanın *içinde* onu etkileyen başkalığı bulmayı artık başaramamakta ve onu yalnızca kökten yabancı bir unsura atfedebilmektedir. Bu noktada, Derrida, kesişmenin "imkânsızlığının koşulları" üzerinde ısrar ederek ve tene musallat olan heterojen unsuru tenin dışına atarak bizi, onunla uzlaşmaktan ve kendimizi bu saldırgan hayaletten kurtarmaktan alıkoyar. Kesişmenin nasıl mümkün olduğunu ve musallat olunmuşluğumuzun üstesinden nasıl gelebileceğimizi anlamak için Derrida'nın kendisinden daha fazla Derridacı olmamız gerekecektir: Dokunulmazın doğum yerini, görmeye atfetmek yerine, *dokunmada* tespit etmeyi denememiz gerekecektir.

Dokunulmazla Temas: Artakalan (le restant)

"Ad ve form geri kalana dayanır; dünya geri kalana dayanır (...). Varlık ve yokluk, her ikisi de geri kalandadır; ölüm, canlılık, içe çekilen ve dışa verilen nefes, görme, duyma (...): Cennette oturan tüm tanrılar geri kalandan doğmuştur."

Atharva-Veda.

Dokunsal kesişme meselesini ele alan filozoflar bir çatışkıya (antinomi) düşerler; ya (Husserl gibi) kesişmenin mümkün olduğunu önceden varsayar, ancak ne *nasıl* meydana geldiğini araştırırlar, ne de onu bölen ayrılığı, fasılayı dikkate alırlar; ya da (Sartre ve Derrida ile beraber) kesişmenin imkânsız olduğu veyahut "sadece kesintiye uğramak üzere meydana geldiği" sonucuna varmak üzere bu ayrılığı *(écart)* tespit ederler; ya da (Merleau-Ponty'nin de yaptığı gibi) vurguyu bazen çakışmanın, bazen de ayrılığın üzerine koyarak iki alternatif terim arasında gidip gelirler. En azından bir şeyin hakkı teslim edilmelidir: Bir kesişme aporiası gerçekten varsa; hâlâ bilinmeyen bir unsurun onu engellediği doğruysa bu, ne bir zamansal kopukluktan, ne de görünürün dışsallığından kaynaklanır. Daha ziyade tensel bir uyuşmazlık, dokunmanın kendisine içsel bir ayrılık söz konusudur. Nitekim dokunsal tecrübede tenin her kutbu, diğer kutba yalnız *dışarıdan* ulaşmaktadır; onu, hiç bir araya gelmeksizin çarpıştığı yabancı bir

şey olarak algılamaktadır. Dokunan tenimin, *kendisini* dokunulan tenimde tanıması kesinlikle imkânsız gibi görünür: Peki, ten-ben, tekilliğinden, tenliliğinden, yaşamından vazgeçmeden bu hissiz *(insensible)*, atıl şeyle, bu durumda, nasıl bir araya gelebilir? Burada, ben ve ben-olmayan'ı *(non-moi)*, ten ve ten-olmayanı *(non-chair)* ayıran temel bir imkânsızlık, radikal bir ayrım söz konusudur: Kesişmeye engel olan, egolojik farkın ortaya koyduğu üstesinden gelinemez ayrılıktır.

Yine de kesişme gerçekleşir ve bu nedenle, hiç durmadan, imkânını ya da imkânsızlığını soruşturmak saçma olacaktır. *Kesişmenin meydana gelmesi*, bir olgudur. Öyle olmasaydı hiçbir bedene sahip olamazdım; benim için ne başkası, ne de dünya olurdu ve tüm tecrübem dipsiz bir kaosa gömülürdü. Bir olayı tanımlayan şey, kendini *imkânsızın imkânı*na açmaktır; önceden imkânsız görünen, olması mümkün olmayan bir şey, her şeye rağmen olduğunda ortada bir olay vardır. Bu da öncelikle kesişmenin olduğu kökensel olay için geçerlidir: İçkin tenimin, ona kendini aşkın bir şey olarak veren şeyle özdeşleşebilmesi imkânsız gibi görünür; ancak bu imkânsız, her an, tam olarak meydana gelen şeydir. Her şeyi açıklama, her şeyi kurma arzusu burada sınırına ulaşmaktadır: Kesişmenin mümkün olması, dağınık tenimin birlik haline gelip dünyada bir beden olması, hiçbir önkoşulun, hiçbir üst ilkenin kuramayacağı bir olaydır -tenin kendine verdiği bir harika, bir bağıştır. Öte yandan tensel fark uçurumunun tamamıyla doldurulabildiğini söylemenin hiçbir olanağı yoktur: Eğer tenben'in iki kutbu birbirini tanımayı, birleşmeyi başarıyorsa bu, birbirleriyle mükemmel şekilde özdeşledikleri anlamına gelmez. Şunu varsayalım: Kesişme, sadece *kısmi* ve *güvencesiz* bir özdeşleşme meydana getiriyor olabilir; öyle ki bir uyuşmazlık, bir X-unsuru bu özdeşlemeyi durmadan şaibede bırakıyordur. Eğer Merleau-Ponty "başarısızlıktaki başarı"dan bahsetmekle hata yapmış olmuyorsa buradaki, ona yüklediği anlamda bir başarısızlık olamaz: Onda sürekli ertelenen virtüel bir sentezin *yakınlığı*ndan *(imminence)* ziyade etkili, ama her daim aksak bir sentezin *kesintililiği*ni görmek gerekir. Görünüşteki bu aksaklığa, bu "başarısızlığa" rağmen ikili sentez düğümlenebilmektedir; tenim, tenimle birleşmeyi ve bedeni-

mi doğurmayı başarmaktadır. Elbette ikide bir araya giren gerilemelerle ve krizlerle bedenleşmem, özneleşmem kırılgan kalacaktır. Bununla beraber ilksel tenin kaosundan, parçalanmış ben'lerinin dağılmışlığından dünyada bir beden, bir özne taslağı ortaya çıkar. Benim tarif etmek istediğim de bedenimin doğmakta olan figürünün şekillendiği ve sonrasında yeni baştan sabitlenmek üzere bulanıklaştığı işte bu oluşumdur.

Önerdiğim hipotezse şudur: Eğer kesişmede meydana gelen özdeşleşme, güvencesiz, kesintili ve yanıp sönen şekilde kalıyorsa bu, kısmi olması ve her defasında tenimden ayrışmaz olan bir geri kalan *(un reste)*, ten-olmayan'ın bir artığını meydana getirmesi dolayısıyladır. Tendeki bu yabancı unsuru bundan böyle artakalan *(le restant)* olarak adlandıracağım. Dokunma tecrübesiyle yüzleşmiş olan filozoflardan hiçbiri bu fenomeni ortaya çıkaramamıştır. Dokunsal temasın, görünenin aksine, asla dolayımsız olmadığını önceden Aristoteles fark etmişti: Dokunan ve dokunulan arasına, her defasında, bedenimizi saran bir *zar*, bir çeşit "çeper" gibi bu "ara unsur" *(metaxu, milieu)*, yani ten girmektedir. Gören ve görünür arasındaki mesafenin aşikâr olduğu görmeden farklı olarak dokunan ve dokunulan arasında açılan bu duyulur olmayan ayrılık kendini mutlaka gizler; her türlü temastan kaçar: Bu durumda ten, dokunmanın koşulu olan bu dokunulmaz olacaktır[50]. Ancak Yunan filozof kendine dokunma gibi özel bir tecrübeyi dikkate almamakta; dokunma duyusuna (ve genelde duyulur olana) kendini hissetme imkânını vermemektedir. Bu da artakalan fenomeninin farkına varmasına engel olur. Merleau-Ponty, tenimin iki dudağının bir araya gelmesini engelleyen "aralık"nın *(hiatus)* sözünü ederek bunu bir an için görebilmişti; ancak yanlış bir şekilde zamansal bir uyuşmazlığın etkisi olarak yorumlamıştı. Husserl ise kendine dokunurken dokunma *(se toucher touchant)* tecrübesinde, başlangıçta ayrı olan iki dokunsal yüzeyin yine de birbiriyle örtüşebildiğini,

[50] Aristoteles, *Ruh Üzerine* II, 423ab. Ayrıca J.-L. Chrétien'in *L'Appel et la Réponse* adlı kitabındaki buna dair yorumuna başvurulabilir (Éd. de Minuit, 1992).

bir şekilde bir araya geldiğini, ama bununla birlikte birbirine karışmadığını ayırt ettiğinde ona çok yaklaşmıştı. Burada, dokunsal alanın süreksiz bölgelerinin, "mahalleri ayrı kalırken" bir çeşit devamlılığa girmelerine, tek ve aynı yüzeyi kurmalarına olanak sağlayan *kısmi bir birleşmeyle* işimiz vardır ve bu, "fenomenolojik düzlemde tamamıyla eşsiz bir olaydır", diye ekler[51]. Gelgelelim analizi yeterince derinleştirmemekte, hepten bir birleşmeye neyin karşı koyduğunu sormadan bu kısmi örtüşmeyi betimlemekle yetinmektedir. Bir adım daha ileri gidelim: Eğer iki yüzey birbirine hiç karışmadan birbiriyle özdeşleşiyorsa bu, tamamen özdeşleşmelerine heterojen bir unsurun direnmesi dolayısıyladır. Kesişmede iki kutbun kaynaşmasını engelleyen bu X-unsuru artakalandır. Böylelikle tenin neden eksik kurulmuş olarak kaldığını anlamaya başlarız: Çünkü onu kendisine bağlayan sentez, her defasında bir artakalan meydana getirmektedir. Tenben, kendini kendine vererek kendiyle arasına bir mesafe, bir başkalıkla belirli bir bağıntı açar ve mevcudiyet alanını kuran zamansal sentez gibi kökensel tensel sentez de oto-heteroveriliş *(auto-hétéro-donation)* yapısına sahiptir.

Peki, bu "tamamıyla eşsiz" fenomen nasıl kavranabilir? Artakalan, dokunmamın dokunulmazıdır; ama aynı zamanda görmemin görünmezi, duymamın duyulmazıdır: Onu hiçbir zaman bir görüde yakalayamayacağımdır; onunla hiçbir zaman dünyada gündelik tecrübemin unsurlarından biri olarak karşılaşamayacağımdır. Bazı fenomenlerin artakalana dolaylı bir erişim sağlayabildiğini; nefretin, sevginin ya da ölmenin onun "etkileri" olarak tasavvur edilebildiklerini, ama onunla karışmadıklarını yakında göreceğiz. Her daim kaçan, her daim geriye çekilen bir sınır-fenomen söz konusudur: Aristoteles'in bahsettiği dokunsal aralık gibi, kendini, sürekli, mümkün kıldığı tecrübede saklar. Platon'un *khôra*'sı gibi "başka bir şeyin her daim uçup giden hayaletidir" ve "yalnız-

---

[51] Husserl, *Husserliana*, cilt XV, s. 296-298, Fransızca çeviri: *Autour des "Méditations cartésienne"*, J. Millon, 1998, s. 254-259. Dolayısıyla Husserl, Derrida'nın ona biraz acele atfettiği bu "dokunma metafiziği"ne (mükemmel çakışma, doluluk, temasın dolayımsızlığı metafiziğine) teslim olmuyordu.

ca başka bir şeyde varlığa gelebilir[52]". Bir artakalan teorisinin işlenmesinin özellikle zor olduğu anlaşılıyor: Bu, Heidegger'in *belirmeyenin (inapparent) fenomenolojisi*[53] olarak adlandırdığı şeyle ilişkilidir. Eğer artakalan gözden kayboluyorsa bu, daimi surette kesişmeyle örtülmesi, ten-ben'i birlik haline getiren ve ona beden veren sentezlerle maskelenmesi dolayısıyladır. Ona yaklaşmak için radikal bir indirgeme uygulamak gerekir: Dolayısıyla kör edici, tek bir ten olma, bir bedene sahip olma ve biricik bir ego olma kesinliğini devre dışı bırakmak, ten-ben'in içkinlik alanını kökensel çokluğu içerisinde ortaya çıkarmak ve bu alanda kendilerini veren fenomenleri -kesişme ve artakalanın olduğu *temel* fenomenleri- *kurmayı* denemek gerekir.

Şu halde bir sakınca ortaya çıkar. Artakalanın, dolayımsız olarak erişilebilir olmaması dolayısıyla kurulacak bir nesne olması gerekir. Peki, onu spekülatif sapmadan koruyacak olan nedir? Burada kabaca açıkladığım oluşum keyfi bir kurgudan başka bir şey olabilir mi? Husserl'in haleflerini, gündelik tecrübeyle temaslarını kaybettiren aşırı bir indirgeme uygulamalarını doğru bulmuyordum ve tenimle, yaşamımla artık hiçbir ilişkisi olmayan dünyanın Teni ya da mutlak Yaşam anlayışını ironik bir dille eleştiriyordum. Peki, ama her türlü kavrayıştan kaçan bu artakalan daha da soyut bir antite değil midir? Bu tür itirazlara verilebilecek tek bir cevap vardır: Böyle bir kuruluşun *(construction)* işlevsel verimliliği, tecrübemizi dikkate alma ve en temel sorularımıza cevap verme kabiliyetidir ve bu verimlilik, somut analizlerle iştigal etmekle hemen yerinde ispatlanır. Artakalan analizi, sevgi ve nefret, ölüm, inanç, delilik, egemenlik, zulüm, feda ve bunlar gibi daha pek çok fenomene yeni bir ışık tutamasaydı üzerine vakit kaybetmeye değmeyecekti. Husserl sürüklenmemizi, saf kavramlarla hokkabazlık yapmamızı önleyen bir çeşit parmaklık, bir yöntem öneriyordu. "İmgesel varyasyonlar" gerçekleştirerek, serbestçe yeni düşünce imkânları yaratarak en sonunda varyasyonlar oyununu durduran radikal bir imkân-

[52] Platon, *Timaios*, 52bc.

[53] "Ereignis ist das Unschienbarste des Unscheinbaren" (ç.n.).

sızlıkla karşı karşıya kalıveririz. Böylece bir fenomenin özünü (*eidos*'unu) belirleyebilir, farklı varyasyonlara karşı direncini tecrübe edebilir, sınırlarını çizebiliriz: Husserl bu yöntemi "eidetik analiz" olarak adlandırır. Tensel kesişmenin mutlaka bir artakalan meydana getirdiğini söylediğimde, keyfi bir koyut *(postulat)* değil, bir öz gereksinim, eidetik tarzda bir zorunluluk söz konusudur. İmgesel bir varyasyon yapalım ve tenin kutupları arasında hiçbir ayrılık, hiçbir artakalan kalmasaydı, her kutup diğer kutupla özdeşleşmeyi *geriye hiçbir şey kalmadan* başarsaydı ne olurdu diye soralım. Bu olabilseydi, her biri diğeriyle tamamen özdeş hâle gelirdi: Diğer kutbun teni, bizatihi kendi teniyle, diğerinin alanı bizatihi kendi alanıyla birbirine karışırdı; diğerinin *aynı*'sı ya da ondan ayırt edilemeyen bir nevi "suret"i olurdu. Tensel kutuplar birbirlerine yapışarak onları hiçbir şeyin ayırt edemeyeceği bir şekilde tamamen birbirlerine karışıp kaynaşırlardı. Ten kendine katlanır, kendine gömülürdü. Kendine bir beden vermeyi hiç başaramadan farklılaşmış organlarıyla birlikte içeriye doğru patlardı. En kötüsü de artık ne ten, ne ben, yalnızca şekilsiz, anonim bir kütle, bir magma olurdu.

Dolayısıyla kesişmenin en azından kısmen "başarısız olması" gerekir; zira "başarısı" -tensel kutupların tam kaynaşması- ten-ben'i kör bir kaosa sürükleyen bir felaket olurdu. Ten-ben'i yok eden bu çöküşü ya da felaketi, Yunancada yıkım, ortadan kaybolma, bir fenomen olarak tezahürün *(paraitre)*, belirmenin imkânsızlığı anlamına gelen bir ad vereceğim: *Aphanisis. Psikanalist* Ernest Jones, temel bir kaygı nesnesini, hadım edilme kaygısıyla ölüm korkusunun türetilmiş formları olduğu cinsel arzunun hepten kayboluşundan duyulan korkuyu nitelendirmek üzere bu terime başvurmuştu. Bense onu başka türlü tasavvur ediyorum: Bu temel kaygı kendiniyok-edişin, ten-ben'in içeriye doğru patlamasının imkânı karşısında uyanmaktadır. Bu olması muhtemel olay sadece bir kurgu ya da imgesel bir varyasyon nesnesi değil, aynı zamanda her zaman mevcut olan bir tehdittir: Bu felaketi mümkün kılan, kesişmenin koşullarıdır. Nitekim tenimin kendine bir beden vermesini sağlayan aynı sentez ayrıca onu yok edebilir. Bu dehşet verici olasılık, öznenin, kendisini içine çekip

yutmakla tehdit eden bir *kara delik*ten dolayı kaygıya kapıldığı bazı psikozlarda belirir. *Otizm* de bu uçurum karşısında kendine bir karapaks, bir bariyer kurmanın, ben'ini ve tenini *aphanisis*'in dipsiz kuyusuna batmaktan kurtarmanın patetik bir teşebbüsünün ispatı niteliğindedir[54]. Husserl'in tenimin alanı olan "sıfır bölgesi"ni, mutlak Burada'yı bir *Raumloch*, bir "uzay deliği" olarak tanımladığını anımsarız. Kesişme, tenin, bedenin nesnel mekânına sokularak kendini bu delikten, bu ucu bucağı ve zemini olmayan boşluktan koparmasına olanak sağlamaktadır. Öte yandan bu, *Raumloch*'un da mekâna yazılı olduğunu; yeri belli bir açıklığa, tenim ve tenim arasındaki, bu kutbun "buradası" ve diğer kutbun "buradası" arasındaki bir aralığa dönüştüğünü ima etmektedir. Eğer bu aralık muhafaza edilemeseydi ten-ben başlangıçtaki boşluğa, *Raumloch*'un deliğine yeniden düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı: *Aphanisis* kaygısında beliren de bu çöküştür. Ten-ben'in, bu Kara Delik'ten kaçıp beden halini alması için kendini farklılaşarak kendisiyle birleşebilmelidir. Kutuplarının her biri kendini diğerlerinden ayırt etmeli, onları da *aynı* tenin *diğer* kutupları olarak algılamalıdır. Bu da kesişmede kutuplar arasındaki kaynaşmanın tam olmadığını; her kutbun bir kısmının özdeşleşmeye karşı koyduğunu ve ayrılığı muhafaza ederek tenin içeri doğru patlamasını, uçuruma gömülmesini önleyen bir artakalan olduğunu ima eder. Eidetik bir zorunluluk söz konusudur: Nitekim artakalan olmasaydı ne ten, ne de ego olurdu. Artakalan olarak adlandırdığım şey de, her şeyden önce, bu açıklıkla tanımlanır: Tenimi felaketten korur; ona içerisinde tezahür edip kendini serimleyebileceği bir devinim alanı, bir oyun sahası sunar. Ne kadar ikircikli olsa da, ne kadar tehditkâr, ne kadar ölümcül hale gelse de artakalan, her şeyden önce, ten-ben'i koruyan ve oluşumunu mümkün kılan şeydir, -imkânımın nihai koşuludur.

Eidetik analiz, bize ten-ben'in varoluşunun bir artakalandan ayrışmaz olduğunu göstermiştir, ancak bu terimin ne anlama geldiği ve artakalanla ben arasında nasıl bir ilişkinin ol-

---

[54] Fr. Tustin'in başta *Autisme et pscyhose chez l'enfant* adlı kitabı olmak üzere dikkat çekici çalışmalarını bu perspektifte yorumluyorum.

duğu hakkında hâlâ bir fikrimiz yok. Daha somut bir yaklaşım gerekli: Artakalan kendini önce dokunsal tecrübede verdiğinden *duyulur* algı analizini, kesişmenin tekil tecrübesine uygulamak üzere yeniden ele almalıyız. Kendime dokunduğumda ne olur? Öncelikle, ikili tek bir algı, aynı anda hem dokunan hem de dokunulan tek bir tenin algısı haline gelmek üzere kaynaşan iki ayrı kutupta iki farklı algıyla işim vardır. Bu başlangıçtaki algıların her biri bizzat bölünmüştür: Aşkın bir nesneyi duyumsarım (mesela dokunduğum diğer elin pürüzsüz ve hafiften sıcak yüzeyini) ve aynı anda, dokunan elde, saf bir pürüzsüzlük-duyumunu, içkin bir duyuşu tecrübe ederim. Tüm aşkın duyumları devre dışı bırakıp analizi tek bir duyuşa odakladığımdaysa onun da bölündüğünü keşfederim: Hâlihazırda dışsal şeye işaret eden algının ana içeriklerinden (pürüzsüzlük, hissettiğim ılıklık) ikinci bir katmanı, yani devindirici duyuşlar, duygulanımlar, içerisinde tenimin yalnızca kendisinden, kendi devinim alanından, kendi yaşamından etkilendiği kökensel izlenimler katmanını ayırt ederim. Yer değiştiren elimi hissettiğimde, tenimin gerilimini ya da gevşekliğini, çabasını, zevkini, ızdırabını tecrübe ettiğimde beni yalnızca kendim ilgilendirmektedir ve veren verilenle çakışmaktadır. Bu ikinci katman, tamamıyla egonun tenine aittir: Onu "benim" olarak, "tenimden" olarak hissederim; *benim olma*, ben(-'e ait) olma *bilinci* anlamına gelir. Ana algı verileri katmanınaysa bir *yabancılık bilinci* eşlik etmektedir. Ancak bu verilerin kendileri bana tamamıyla yabancı değildir: *Tenimde* hissettiği*m* pürüzsüzlük ya da sıcaklıktır ve algısal, duygulanımsal ya da *devindirici* olsun, tüm duyuşlar içkinlik alanıma, kendime-verilişime aittir. Aralarında, algısal duyuşlar aynı anda hem benimdir, hem de bana yabancıdırlar: Bende bana yabancı nüveyi meydana getirirler.

Dolayısıyla her kutbun algısında, içerisinde ben(-'e ait) olma bilincinin, bir yabancılık bilinciyle birbirinden ayrılmaz şekilde iç içe geçtiği ikili bir kavrayışla muhatabımdır. Kesişme boyunca her kutupta mevcut olan bu ikili kavrayış, diğer kutba ait ikili kavrayışla kaynaşır ya da daha doğrusu iki katmanın her biri, diğer kutupta kendisine karşılık gelen katmanla birleşir. Ben(-'e ait) olma, tenimden olma bilinçleri

tek bir ten, tek bir ego bilincini meydana getirmek üzere bir araya gelirler. Diğer yandan yabancılık bilinçleri de birleşir ve bundan böyle kendilerini tenime yabancı, yine de ondan ayrışmaz olan bir Şey'in -yani bir artakalanın- odağı olarak sunarlar. Diğer kutba katılma, tüm duyumlarını paylaşma anında, her kutup, yabancı olarak hissettiği dirençli yüzeyin algısıyla çarpışır. Diğer kutupta sürüp giden bir yabancılığın bilincinde olmaya devam eder; ancak onu artık *bütünüyle* yabancı olarak algılamaz; çünkü diğer kutbu, teninin teni olarak tanımıştır. Bu başkalığın anlamı kesişme tecrübesiyle dönüşüme uğrar: Artık aşkın bir şeyi değil; içsel bir "başkayı" nitelendirmektedir. Bende içselleşir; tenim için yabancı olmayı bırakmadan onun içine gömülür. *Yakın* bir *yabancının* bilinci - artakalanın musallat olan mevcudiyeti- ten-ben'de işte o zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla kökensel bir fenomen söz konusu değildir; zira kesişmeyi öncelememektedir: Bilakis kesişmeden ileri gelir ve düğümlenmesine yardımcı olur. Her ne kadar kesişmeden kaynaklansa da onu engeller ve gelgelelim aynı anda da ona arka çıkar; *aphanisis*'e gömülmesini önler. Ona direnerek meydana gelmesini sağlar.

Artakalanın bazı temel özellikleri, bu tarif ettiğim oluşumdan doğar. Bu da gösterir ki 1) sentetik bir fenomendir; 2) içkinlikte aşkındır; 3) ben'in içinde bir yarık, bir bilinçdışı etki, bir musallat olunmuşluk hissi meydana getirmektedir; 4) dünyaya ve Varlık'a yabancıdır; 5) yalnızca hakikat-olmayanın bir tezahürü, bir kipidir. Bir sentezden doğan artakalan, önceden birbirinden ayrı olan birçok katmanın, birçok bilinç akışının kaynaşmasının sonucudur ve sonradan göreceğimiz gibi birbirinin tamamıyla karşıtı işlevleri güvence altına alır; birden fazla yüzü vardır; hayranlık, arzu ya da sevgi kadar nefret ya da tiksinti uyandırır. Dokunsal alandan, içerisinde ana dokunsal artakalana dayanan ve üzerine eklenen artakalanın diğer etkilerinin (görsel, işitsel, öznelerarası) oluştuğu diğer tecrübe alanlarına geçtiğimizde, artakalanın bu melez karakteri, ikircikliği daha da pekişir. Eğer her defasında tenime, tenimin serimlenmesine, krizlerine bağlı kalıyorsa bu, *tenimden olması*; dokunsal duyuşlarımın içkinliğinde kök salması; sayesinde kendimi kendime verdiğim kökensel

sentezden kaynaklanması dolayısıyladır. Bununla birlikte bu senteze karşı koymayı da bırakmaz: Tenimde kendini tenime yabancı olarak verendir. Tam da içkinlik alanıma ait olarak bana, beni dışarıdan etkileyen aşkın bir Şey, *içkinlikteki* bir *aşkınlık* olarak -Aynı'daki bir Başka, tenimin en iç kıvrımlarında saklı bir yabancı olarak- görünür. Husserl birçok kere aşkınlığı içkinlikte düşünmeyi denemiştir; ancak onu hiçbir zaman açık bir şekilde tanımlamamıştır ve onu bazen geçmiş bilincine, bazen de saf ben'e ya da *alter ego*'ya asimile etmiştir. Zira artakalan fenomeninin üzerinde durmamıştır. Aslında artakalan, içkin yaşamımda karşılaştığım İlk Yabancı, kökensel aşkınlık olarak ortaya çıkmaktadır. Artakalanla ilk ilişkimde, diğer aşkınlıklarla, bedenimin ya da Başkası'nın, dünyanın, Varlık'ın ya da Tanrı'nın aşkınlığıyla düğümleyeceğim düğümler hâlihazırda şekillenmektedir. Peki, artakalanın paradoksal konumunu nasıl nitelendirmeliyiz? Freud'un *fort-da*'sının, torununun buraya (*da*) geri getirmek üzere öteye (*fort*) fırlattığı makaraya atfen ona *Fort-dasein* adını vermek isterdim. Lacan'ın, fantasmanın nesnesinin yerini tanımlamak için bulduğu "extimité" *(d'extériorité intime; içsel dışsallık)* mefhumu da onun için oldukça uygundur. Ancak ona en çok uyan adı, dâhiyane bir romancı bulmuş olacaktır: Bana musallat olan ve beni yiyip bitiren bu görünmez Başkası'nı, bu gizli Sureti'ni, *orada,* korkutucu bir yakınlıkta yeniden beliren bu yabancı *Dışarı*yı *Horla* olarak adlandıralım.

Kesişmede ten-ben kendini kendisine verir. Önceden tenin farklı kutupları arasında dağılmış olan ben('e ait) olma *(être-à-moi)* bilinçleri, tek bir ben'in bilincini oluşturmak üzere bir araya gelirler. Aynı anda, yabancılık bilinçleri de birleşip ilkinden ayrı başka bir bilinci, yani artakalana tekabül eden bendeki-Başka'nın *(Autre-en-moi)* bilincini meydana getirirler. Ten-ben kesişmeden çıktığında, artakalanın eseri olan bilinçlerin ikileşmesinde kendi bölünmüşlüğünü ve parçalanmışlığını keşfeder. Daha önce gördüğümüz gibi, egonun başlıca işlevi, bilinç akışının birliğini teminat altına almaktan, şimdi ile geçmiş bilincini, algılayan bilinç ile hayal eden bilinci kendime dair bilincimle başkasına dair bilincimi vs. birlik halindeki bir alana katmaktan ibarettir. Bununla birlikte, sentetik faali-

yeti, hiçbir zaman aşmayı başaramayacağı bir yabancılığa, artakalanın indirgenemez başkalığına çarptığında kendi sınırıyla karşılaşıverir. Bu durmadan elden kaçıp bilicimle iç içe geçen başka-bilinç *(conscience-autre)* kendini bilincime yabancı -*bilinçdışı-* olarak sunar. Şu halde Merleau-Ponty haksız değildi: Dokunmamın dokunulmazı, görmemin görünmezi ayrıca "bilincimin bilinçdışı"dır. Bu, artakalanın, kendisini önceleyen esrarlı bir Bilinçdışından ileri geldiği anlamına gelmez: Aksine bilincimde belirmesini engelleyen, artakalanın sebep olduğu egodaki yarıktır ve bana tezahür etmeyen fenomenlerin, "bilinçdışı" fenomenlerin imkânının temeli de budur. Dolayısıyla artakalan, bilinçdışının bir ürünü değildir; bilakis bilinçdışı, artakalanın bir etkisidir. Böylece bilinçaltı bilimi, psikanalizin, artakalanın fantasmalarını serimlediği kökensel sahneyi betimleyebilen daha radikal bir teoriyle -bir egoanaliziyle- mi ilişkilendirilmesi gerekir? Ben ile ben'in kaynaklandığı, ondan daha eski bir "bilinçdışı o/id" arasındaki dogmatik ayrımdan kurtulmanın vakti geldi: Aslında bu diğer sahne *bilincimin* bilinçdışıdır ve benden ayrılmaz kalır. Dışarıdan geliyor gibi görünse de, bana kendini bir Başkası olarak dayatıyor olsa da artakalan benim tenimden, tensel duyuşlarımdan doğar. Kendini benden başkası olarak, ben'in içinde gizli bir kript olarak sunan kendimin bir parçasıdır. Ne kadar uzak, ne kadar yabancı görünürse görünsün benim tenime, benim yaşamıma aittir: Benimdir; bendir.

Artakalan, *belirmeyen* bir fenomendir (ya da isterseniz "bilinçdışı" bir fenomendir) ve yine de bir fenomen söz konusudur ki bu da her şeye rağmen tezahür ettiği, bana *kendini verdiği* anlamına gelir. *Timaios*'un "kaçak hayalet"i gibi, ya da Descartes'ın sözünü ettiği hayalet, şu nereden geldiğini de, "nereye gittiğini de göremeden bana birdenbire belirip hemen ortadan kaybolan *fantasma*" gibi bilincimin ışığında kendini hiçbir zaman "bizzat" sunmadan beni etkilemekte ve bana musallat olmaktadır. Peki, bana saldıran ve kavrayışımdan kaçan bu hayaleti, kendini tam kaçarken sunma, bende kendini yabancı olarak verme tarzını nasıl nitelendirebiliriz? Ben bunu *musallat olunmuşluk* olarak adlandırıyorum. Musallat olunmuşluğun farklı çeşitleri vardır ve her biri, artakalan ve

musallat olduğu ego gibi tekildir. Kendisine, her zaman, aşağı yukarı yoğun bir kaygı *(angoisse)* eşlik ediyor olsa da musallat olunmuşluk bazen tiksintiye, nefrete ya da korkuya bürünür ve bazen de, aksine, arzunun, tutkulu aşkın tüm özeliklerine sahip, kapıp götüren bir çekim olarak ortaya çıkar. Levinas'ın tarif ettiği "saplantı"yla, "travma"yla yakından ilişkilidir. Buradaki istisnaysa bir tek başkasıyla, "bütünsel *(total)* nesne" olarak düşünülen başka bir kişiyle karşılaşmada uyanmamasıdır: Çoğunlukla *kısmi* bir ize, fiziksel bir ayrıntıya, bir işarete, bir bakışa, bir sese bağlıdır ve aynı şekilde, basit bir nesneyi, bir fetiş-nesnesini veyahut fobinin merkezindeki korku nesnesini hedef aldığı da olur. Böylelikle başkasıyla saplantılı ilişkimin, aslında, yüzü olmayan bir Başkası'na hitap eden bir ilk musallat olunmuşluktan türediği sonucuna varılabilir. En karakteristik özelliği, şüphesiz, belirgin saçmalığıdır: Nitekim gündelik varoluşumuzun güven verici dünyasında, sade bir sözcükle, önemsiz bir jest, bir ayrıntıyla birdenbire, sebepsiz yere, tetiklenerek su yüzüne çıkmaktadır. Baskın yaptığı andan itibaren tezahür eden her şey, dünyanın tüm gerçeklikleri, sanki bütün dünya bizi durmadan musallat olunmuşluğumuza geri çağırıyormuş gibi onu uyandırmakta, ona canlılık vermektedir. Ve *ben'i* azgın seline boğarken hiçbir dünyasal gerçeklik ona direnebilecek gibi görünmemektedir. Belirsizliği, her ampirik "nesne" karşısında belirgin kayıtsızlığı, musallat olunmuşluğun *dünyaya ait olmadığı*nın ve reel bir nedenin -bilinçdışı bir nedenin bile- etkisi olmadığının işaretidir. Bilakis daha kökensel fenomenin, yani egonun içkin yaşamında kök saldığının kanıtıdır. Onu tetikleyen etken, egonun içkinlik düzlemiyle dünyanın aşkınlığı arasında anı anına bir karşılaşmaya, bir kesişmeye olanak veren bir bağlantı noktası, rastlantısal bir X-unsuru olarak işler. Bu unsurun hiçbir ayrıcalığı, hiçbir özel değeri yoktur: Sadece iki düzlem arasında bir geçiş noktası söz konusudur. Dolayısıyla başka bir unsur bu işlevi ondan daha iyi yerine getirdiği takdirde derhal terk edilecektir. Böyle bir fenomeni açığa çıkaransa dünyamızın kırılganlığı ve yaşamımızın derinliklerinden bir musallat olunmuşluk belirdiğinde "sebepler"inin ve "nedenler"inin ne olduğudur.

Musallat olunmuşluğun en dikkat çekici özelliklerinden biri zamansal tarzıdır. Kendine özgü bir zamansallığa sahiptir ki bu da hiçbir şekilde gündelik yaşamınkine benzemez: Varoluşumuzun olağan fenomenleri tezahür edip sonrasında geçmişe kayarak canlı kuvvetlerini kaybederken ve unutulurlarken musallat olunmuşluk kaybolmaz, geçmişe gömülerek geçip gitmez; daha ziyade yaşayan şimdiye bulaşıp içine yerleşen aşılması imkânsız bir geçmiş gibi sürekli geri gelir, her an, her yeni izlenimde yeniden belirir. Musallat olunmuşluk fenomeni bu suretle zamansallığın temel bir yasasını ihlal eder gibi görünmektedir: Mevcut izlenimin, bir başka izlenim tarafından geçmişe atılarak durmadan uzaklaştırıldığı zamansal akışın *akıcılığını* bozar. Nitekim musallat olunmuşluğun zamanı kendini, taş kesilmiş, hareketsiz bir zaman olarak; ölümün, yaşayan şimdinin yaşamında belirip onu felce uğrattığı bir *karşı-zaman* olarak vermektedir. Her gerçek olay gibi musallat olunmuşluk da *nedensizdir*; saiksiz ortaya çıkar ve sebepsiz ortadan kaybolur. Analizde bilinçdışının "neden"i olarak sunulan şey, şüphesiz, yalnızca kendini göstermesinin yolunu açan bir fırsat, bir bahanedir. Zira musallat olunmuşluğumun mutlaka uzak bir geçmişten, bir çocukluk travmasından, geri dönüş yapan, "bastırılmış" bir psişik çatışmadan ileri gelmesi gerekmez: Bilakis bir andan diğerine yinelenen mevcut bir izlenimin rahat vermeyen ısrarını açığa çıkarır; geçmişine doğru akmayı reddederek her mevcut ana tutunur. Zira musallat olunmuşluk artakalanın veriliş kipidir; kendini bilincime her defasında tekil verme tarzıdır ve bildiğimiz gibi artakalan, kesişmeye, onu doğurmuş olan tensel senteze direnir. Kesişme zamanı verir: Farklı ten kutuplarının zamansallığını senkronize edip devinim alanlarını kaynaştırarak her bir zamansal sekansın birlik halindeki aynı akışın içerisinde diğerlerine zincirlenmesini sağlar. Artakalan ise bu senkroniyi kırar ve bu suretle yaşayan şimdinin kalbine bir zamansal uyuşmazlığı, bir faz farkını taşır; kökensel izlenim ile geri-yönelim arasındaki ayrılığı vahim hale getirir. Bundan böyle belirli bir zamansal sekans, takip eden fazlara zincirlenmek yerine, inatla, artık geçip gidemeyen sabit bir zaman bloğu olarak yapışıp kalır. Musallat olunmuşluğun saplantılı

zamansallığı, tenimin, tenimle birleşerek kendine süresini vermesini sağlayan kesişmenin senkronisindeki bir kopukluğun ve bir krizin göstergesi olacaktır.

Peki, artakalanın, egonun yaşamına yaptığı bu baskın kendini nasıl gösterir? Karanlık tonalitesini musallat olunmuşluğun anlarına veren bir duygulanımdan ayrılmazdır. Bu duygulanım ise kaygıdır: Kaygı, Başkası'nın, dışarıdaki yabancının aniden, çok yakınımda, bende meydana çıktığı anda, beni ele geçirir. Elbette artakalan, bilinçli ben'den bir yarıkla ayrılmış vaziyette, çoğunlukla, bilincimin ötesindedir. Öte yandan sınır, tamamıyla geçirimsiz değildir ve bazen, artakalan, ben'e nüfuz etmek üzere onu aşar. Kaygıyı doğuran da bu sınır aşımıdır. Varoluşçu filozoflar, kaygının belirli bir nesneye sahip olmadığının, Hiç(bir şey)'in -ölümün, Varlık'ın ya da özgürlüğün hiçliği- karşısında uyandığının altını çizerek temel bir özelliğini kabul etmişlerdir. Yine de Lacan'ın açıkça kaydettiği gibi her ne kadar paradoksal "nesne"si belirlenmemiş olsa da, dünyadaki bir şey olmasa da, kaygı, "nesnesiz değildir". Musallat olunmuşlukta, musallat olunmuşluğun sebep olduğu kaygıda, bana birdenbire kendini açan tenimin artakalanıdır. Kaygı, *artakalanın duygulanımıdır*: Kökensel kaygı fenomeninde, bana her daim musallat olan bu yabancıyı, bende, yaşamımın derinliklerinde keşfederken kendini ortaya koyan artakalanın hakikatidir. Böyle bir keşif, kendime dair bildiğime inandığım her şeyi, kendimi belirlenmiş bir "özne" olarak konumlandırmama, ben ile başkasını, kendime özgü ile yabancıyı ayırt etmeme olanak vermiş olan her şeyi sorgulatır. Soru, kaygının yanığında uyanır. Burada felsefi bir sorgulama değil, daha ziyade bizzat *benim olduğum* bir soru, benim artakalanla olan ilişkimi ilgilendiren bir soru söz konusudur. Şüphesiz, her birimiz için farklıdır, ama yine de formülasyonlarının bazılarıyla tecrübede düzenli olarak karşılaşılır. Çoğunlukla tam da öznenin özdeşliğini ilgilendiren iki mümkün arasındaki bir tercih, yürek parçalayıcı bir alternatif formunu alır. Lacan sorunun ana hatlarını tipik ve klinik bir sınıflandırmayla belirtmişti ve her nevroz ya da psikoz türünü hangi sorgulamanın karakterize ettiğinin peşindeydi: Histerik "Ben bir erkek miyim, yoksa kadın mı-

yım?" diye sorarken obsesif canlı mı, yoksa ölü mü olduğunu merak eder. Bu sınıflandırma bana fazlasıyla katı ve statik görünüyor: Böyle sorular tüm varoluşu gizlice kat etmekte ve oluşumumuzla aynı düzlemde, aynı aşamada konumlanmamaktadır. "Yaşıyor muyum, yoksa ölü müyüm?"- işte yaşayan bir ben için "delice" ve de en belirleyici olanlardan bir soru. "Ben *(je)* ben miyim yoksa bir başkası mı?", ben *(je)* kendim miyim yoksa yabancı bir şey mi? Böyle pek çok sorgulamada, tenden bir ben miyim, yoksa onun artakalanı mı sorusu temel bir musallat olunmuşluk olarak açığa çıkmaktadır. Diğer sorular ise daha sonra başka bir düzeyde ortaya konacaktır: Dora'nın, Gregoire Samsa'nın ya da Joseph K'nin sorusunu -"bir erkek miyim, bir kadın mı? Bir hayvan mı, bir insan mı? Masum mu, suçlu mu? ...- sorabilmem için başka insanlarla karşılaşmış olmam, kendimi onlar gibi Yasa'ya maruz kalmış bir "insan" olarak tanımlamış olmam gerekir. Bu alternatif ve özellikle en asli sorular, ten-ben'in içindeki bir yarığın, benim olanla bana bir Başkası olarak görünen arasındaki, tenimin canlı bir kısmıyla bana ölü, yabancı ve iğrenç gibi görünen kısmı arasındaki bir bölünmenin sonucudur. Peki, bu yarığı aşmak mümkün müdür? Artakalan neden kendini çoğunlukla bu şekilde, ölümcül bir tehdit, bir hayalet, adlandırılamaz bir Şey olarak sunmaktadır? Ben, musallat olunmuşluğunun üstesinden gelmeyi, artakalanla farklı bir ilişkiye angaje olmayı ve belki de onunla uzlaşmayı başarabilir mi? Bu tür sorular, bu araştırmanın nihai ufkuna işaret etmektedir ve ele alınışlarında daha radikal analizler gerekecektir.

O halde artakalan nedir? Ne varolan, ne de bir varolanın varlığı, hiçbir şey olmaması, başka bir deyişle Varlık düzlemine ait olmaması mümkün olabilir mi? Ancak sadece tam da tenimin artakalanı olduğundan bu nasıl mümkün olabilir? Yunanlardan beri felsefenin *Varlık* olarak adlandırdığı şey, olan her şeyin, içerisinde görünegeldiği dünyanın aydınlık ufkudur: Dünya görünürün ufkudur ve kumaşı sembollerle dokunmuş ve Logos'la, "Varlık'ın evi" olan dille tercüme edilmiştir. Varlık'ın, yani dünyanın aşkınlığı böylece görünür ve sözle ifade edilebilenin kesiştiği yerde konumlanmaktadır.

Bu durumda, artakalanın bu iki boyutta belirip belirmediğini, dünya sahnesinde kendini gösterip göstermediğini, Logos düzeninde ifade edilip edilemediğini sormak gerekir. Husserl'in anımsattığı gibi, görsel kesişme yoktur ve kendimi görürken görmeyi asla başaramayacağımdır: Görünürün hâkim olduğu yerde, ne ten, ne de kesişme vardır ve dolayısıyla artakalan da olmayacaktır. Dokunsal bir sentezden doğan artakalan görüşten kaçar; dünyanın ufkunda asla tezahür etmez. Farklı farklı cismani figürasyonlarının fantasmalarımızı doldurmasına rağmen kaygımızı uyandıran ya da arzularımızı destekleyen imgesel senaryolarda kendini asla "bizzat" göstermez: Artakalan her imgede *görünmez kalır* ve bu da orada tablonun en gizli kaçak çizgisi gibi görünmez olarak yazılı olduğu anlamına gelir. Görme için geçerli olan şey dil için de geçerlidir: "Artakalan" adı, tüm sözcüklerin boş yere adlandırmaya uğraştığı, Logos'un kavrayışından kaçan bir Adlandırılamaz'ı belirtir. Görmemin görünmezi; sözümün söylenemezi; işitmemin işitilemezi; gösterinin kör noktasıdır; dilden, buradan *(hors-là)*[55], dünyadan olmayandır *(im-monde)*; Varlık'a yabancıdır. Eğer artakalan muammasını ele almak istiyorsak Varlık'tan ötesini düşünmeye çalışmış olanlar gibi, Eckhart ya da Artaud gibi yürekli olmamız gerekir. Onu, Rodez'deki yalnız adamın[56] onu kavradığı yerde, yani *varlıksız bir yaşamın*, "olmayı kaldıramayan" ve -yine de- *ben* olan bir tenin "tarifsiz vahşeti"nde aramak gerekir. Derrida, *Glas*'da ve diğer yazılarında, kendini Varlık'tan çeken bir "artık"ı *(le reste)* ya da bir "tekrardan artma"yı *(restance)* devreye sokmuştur. Benim "artakalan" *(le restant)* olarak adlandırdığım şey, elbette, bu motifle bağlantısız değil. Ancak Derrida onu dokunmaya, -ayrıca imkânsız olduğuna hükmettiği, "sadece başarısız olmayı başaran" bir kesişme- dokunsal kesişmeye atfetmez. Bu terimler onda her zaman bir *genel işlevi* (yorumlarına direndiği şekilde metnin "tekrardan artışı" *["restance"]*;

---

[55]Burada *hors-là* aynı zamanda Maupassant'nın *Horla*'sına bir atıf olarak yer alıyor (ç.n.).

[56] Bu yalnız adam 1943-46 yılları arasında Rodez Akıl Hastanesi'nde kalmış Antonin Artaud'nun ta kendisidir (ç.n.).

"yazar"ından daha fazla yaşayan yazının izinin "tekrardan artışı" *["restance"]*) nitelendirir. Burada tema haline getirmeye çalıştığım artakalan *(le restant)* ise tekil bir olayın her *defasında tekil* etkisidir.

En azından şunun hakkı teslim edilmelidir: Artakalan bana *gerçekten* yabancı değildir. Yaşamıma -bir hırsız gibi- girdiğinde kendimden, egomun bilinmeyen bir kısmından dolayı kaygıya kapılırım. Bu hayaletin amansızca takip edip musallat olduğu ben yalnızca kendinden etkilenir. Tensel sentez gerçekleşmeden önce, tenim kendini ilk olarak dünyanın diğer şeylerine benzer, dışsal bir şey olarak dokunmada kendisine veriyordu ve kutupları birbirlerini aynı tenin kısımları olarak tanımıyordu. Kesişme ten-ben'i kutuplarının her birinde kendisine açarak bu kökensel saklılığı ortadan kaldırmayı başarmaktadır: Kesişme hakikatle iştigal eder; *aletheia*'nın başlıca modudur. Ancak bu ortaya çıkarma işi asla tam değildir ve ten tamamıyla çıplak bırakılmayı reddeder. Artakalan, her kutupta, kendini diğer kutba ten-olmayan(dan) olarak vermekte ısrar eden tenimin kısmıdır. Başka bir deyişle kendine has hiçbir katılığı yoktur ve ten-ben'in ifşasına engel teşkil eden bir tezahür, kaçınılmaz bir yanılsama, bir *karşı-hakikat*ten başka bir şey değildir. Bu fenomeni bütünüyle dışsal bir unsur, bir "davetsiz misafir", tenime yapay bir şekilde yerleştirilmiş bir "protez" olarak düşünmekle hata yaparız. Elbette artakalan, kendini, bana dışarıdan saldıran bir Başkası'nın özellikleriyle bu şekilde sunmaktadır; ama bu, kendi asıl kimliğini sakladığı için böyledir: Aslında tenimin tenidir. Ten-ben kendini unuttuğu, kendine körleştiği için bir artakalan meydana gelmektedir ve ten-benin, kendisini tuzağa düşüren bu yanılsamadan, en azından kısmen kendini kurtarması gerekmektedir. Musallat olunmuşluk dediğim şey basit bir tezahüre indirgenemez: Bu şekilde, bende yüzeye çıkıp yaşamımı kemiren bir *Horla*, tehditkâr bir Suret gibi beliren, artakalanın ta kendisidir. Dolayısıyla musallat olunmuşluğun bir hakikati vardır: Bana *artakalanın yeri*ni, önceden yanlış bir şekilde bana aşkın bir Başkası olarak tezahür eden bu fenomenin asıl alanını ifşa eder. Bununla birlikte sadece *kısmi* bir ortaya çıkış söz konusudur: Ya-

şamıma baskın yapan bu Başkası, kaygımı ya da nefretimi uyandırıyorsa bu, onu *bir Başkası olarak* kavramayı sürdürdüğüm ve baştaki tüm yabancılığını koruyarak tenimin en derinine sokulmuş vaziyette yer değiştirmiş olduğu içindir. Peki, bu durumda kendini sade bir yer değiştirmeyle sınırlandırmayacak, daha ziyade artakalanın bizzat özüne dayanacak daha radikal bir ifşa mümkün müdür? Bana kendini, kendimin bir diğer yüzü olan kendi gerçek yüzünü açarak başka bir kipte nasıl verebilir? Ve eğer ben, en nihayetinde, lanetli kısmını reddetmeyi bırakırsa ne olur? Artık artakalan olmasaydı tensel kutupların birbirlerinin içinde eriyip birbirlerinden ayırt edilemez hale gelmelerine artık hiçbir şey engel olamazdı: Ten-ben musallat olunmuşluğundan bir tek *aphanisis*'in dipsizliğine gömülmek üzere kurtulabilirdi. Artakalan, artakalan olarak tenimin içeri patlamasını, bizzat kendi uçurumunda kaybolmasını önleyen -bir üçüncü taraf, bir aralık olarak- aynı anda yaşamımın bir parçası olduğu, *ben olduğu* kabul edilerek nasıl muhafaza edilebilir?

Artakalanın musallat olmasında, hakikat, hakikat-olmayanla iç içe geçer ve yalnız daha radikal bir hakikat, daha sahici bir ifşa musallat olunmuşluğuma şifa bulabilir. Böylelikle tenim, hakikat ile hakikat-olmayan arasında, kesişmeyle artakalan arasında bir çatışma yeri ve meselesidir ve bu mücadele yaşamım boyunca neredeyse hiç sona ermez. Ten-ben'in her sentezine, her serimine tensel hakikatin yeni bir keşfi ve atılımı eşlik eder. Sentezin her aksaklığında, kesişmenin her krizinde ise, aksine, bedenimle, dünyayla ve başkalarıyla olan ilişkime derinlemesine iz bırakan yeni yanılsamalar, *fantasmalar* ortaya çıkar. Bu fantasmalar yoluyla ölüm kaygısında kadavra haline gelişimi öngörürken kavradığım şey artakalandır. Nefretimin hedefi haline gelen artakalanın iğrençliği, onu ilk aşk nesnesi olarak kuransa artakalanın biçim değişimidir. Hezeyanın saplantı haline getirdiği İşkenceci'dir ve mistiğin, gizemli bir şekilde "kendi-dışında-oluş" olarak adlandırılan kırılmada ulaşmayı arzu ettiği de, şüphesiz, odur. Şimdi yaşamımızın kumaşını meydana getiren ten ve artakalanın bu dolaşıklığının bazı özelliklerini ana hatlarıyla ortaya koymamız, yani bedenleşme sürecinde, başkasıy-

la karşılaşma ve kesişmedeki krizlerle artakalanın ne hale geldiğini betimlememiz gerekiyor. Elbette böyle bir oluşum dünyanın zamanında meydana gelmemektedir: Ne ardışıklık, ne de eşzamanlılık tanıyan kökensel bir zaman akışında vuku bulmaktadır. Bu içkin zamansallığı tarif etmemizde tüm adlar kifayetsiz kalır. Onu yalnızca dünyasal tecrübemizden itibaren hayal edebilir, bir *tarih*, farklı "safhalar"ın birbirini izlediği bir "süreç" olarak sunabiliriz. Kaldı ki bu yanlış değildir; sergilediklerini her ne kadar kaçınılmaz şekilde deforme etse de mümkün olan, şüphesiz, ancak böyle bir sunumdur. Tabii ki bütün bunları tarif edilemezin tarif edilebilmesini sağlayacak bir fabl, sade bir kurgu olarak düşünmeye hakkımız var. Öte yandan "kurgu, 'ebedi hakikatlerin' bilgisinin beslendiği kaynaktır (...)"[57] ve bu tarihin anlatmaya çalıştığı da yaşamımızın dramıdır. Eğer eidetik analizin ona tayin ettiği sınırlara riayet ederek varoluşumuzun temel sorularına bir cevap getiriyor ve ten-ben'in kökensel konfigürasyonlarını ifşa etmeye olanak sağlıyorsa bu, söz konusu kurgunun gerçek olmasındandır.

Bu benim bedenim (değil): Bedenleşmede artakalan

> "ve aynamda kendimi görmüyordum! (...) ve aramızda onun olduğunu ve benden kaçmaya devam edeceğini, ama algılanamaz bedeninin yansımamı emmiş olduğunu hissederek daha ileriye gitmeye cesaret edemiyordum."
>
> Maupassant, *Le Horla*

Bakışımı çevirdiğim her yerde sadece bazıları hareketli, bazıları hareketsiz, yakın ya da uzak cisimleri görürüm. Tüm bu cisimler arasında biri vardır ki çok özel niteliklere sahiptir: Benden asla uzaklaşmayan bir tek odur. Sadık bir yoldaş gibi birbirimize lehimlenmişçesine her yerde benimle kalır. Bana bütünüyle ya da karşıdan belirmeyen tek cisimdir; etrafında dolaşamadığım, karşımda nesnem olarak sahip olmayı başaramadığım tek cisim. Dokunmamın, görmemin bizzat kayna-

[57] Husserl, *Ideen I*, § 70.

ğıyla çakışan, dünyaya açılışımla bir olan, görülebilir ve dokunulabilir tek cisim, bedenim. Tabii diğer cisimlere benzeyen bir cisim söz konusudur; onlar gibi görüşe ve temasa açıktır; onlar tarafından çekilir ya da geri itilir, sıyrılır, çarpılır, harekete geçirilir ya da durdurulur. Bununla birlikte tüm diğerleriyle özdeş bir cisim değildir: Husserl'e göre "yalnızca beden (*Körper*) olmayan, aynı zamanda ten (*Leib*) olan tek cisimdir". Peki, bu paradoks yeterince değerlendirilmiş midir? Bedenim tensel farkı aşmayı, dolayısıyla ne bütünüyle *Leib*, ne de bütünüyle *Körper*, aynı anda hem ten, hem de beden olmayı nasıl başarır? Zira ten ile bedenler arasında, benim tenim olan, ben olan içkin ten ile orada, dünyanın aşkınlığında belirip sonrasında algısal alanımın dışına kayan yabancı bedenler arasında ortak hiçbir şey yoktur. Tenim bu dünyadan değildir ve dünyanın şeylerine uygulanan kategorilerin hiçbiri onun için geçerli olamaz. Ne doludur ne de boş; ne önü, ne de arkası, ne içerisi, ne de dışarısı vardır. Daima burada, asla orada olmayacak bu Mutlak Burada olduğundan hiçbir şey onu uzayda başka bir yere hareket ettiremez, yerini değiştiremez ve ne "içerisi", ne de "dışarısı" olduğundan hiçbir şey ona ne nüfuz edebilir, ne de ondan dışarı çıkabilir. Dokunulmaz, elle tutulamaz, görülemez, merkezden, kenarlardan, farklılaşmış organlardan yoksun bir şekilde bir *Khôra*, şekilsiz ve sınırsız bir mekânlaşma olarak kendisinde serimlenir.

Tüm algılarımın altında yatan bu ten tuhaf bir paradoksla görmemekte, duymamakta, dokunmamaktadır: Descartes bize *"videor videre"*yi, "görüyorum gibi görünüyor"u, gördüğüm*ü*, duyduğu*mu* ya da dokunduğu*mu* *hissettiğim*i öğretmişti. Tensel izlenimlerimden etkilenerek yalnızca kendimden etkilenirim ve ben'den dışarı çıkmam. Ancak bu solipsist ten ayrıca beni şeylere ve Varlık'a açandır: Görünürün parlaklığını gördüğümü hissederim; dünyanın derin uğultusunu duyduğumu hissederim ve tenim, tecrübemin uzanabildiği kadar uzağa, Varlık'ın en nihai sınırlarına kadar kendisinden öteye yayılır. Onu, diğer cisimler tarafından sürekli sınırlandırılan, kuşatılan ya da içerisinde tüm yerlerin dağıtıldığı homojen tek bir mekânın ortasında boş kumsallarla çevrilen cisimlerden en çok ayıran da bu sınırsızlıktır. Uzayda, görü-

nürün ufkunda konumlandığı şekliyle bedenim, kelimenin tam anlamıyla, *açıktadır*: Teşhir edilmekte ve görüşe olduğu gibi aynı zamanda diğer cisimlerin onun üzerine uyguladıkları temaslara, şoklara, çoklu baskılara teslim edilmektedir. Ölümcül bir tehlike tecrübesindeki gibi dünyanın ezici aşkınlığına *maruz kalır*. Kendini kendisinin dışına koyarak, kendini başkalarına ve şeylere vermek üzere kendinden durmadan uzaklaşarak nihayetinde kendini açığa koyar (*s'ex-pose)*[58]. Bedenin bedenselliğini tanımlayan bu açıkta kalış *(exposition)* onu yabancılaşmaya, farklı farklı politik ve teknik manipülasyonlara, "disiplinler"e ve her türlüsünden talimlere mahkûm kılmaktadır. Bu noktada tenin, bedenleşmeyi, aynı anda bedenin baskın imgelerine boyun eğmeyip teslim olmadan başarıp başaramadığı merak edilebilir. Fakat her şeyden önce bu bedenleşmenin nasıl mümkün olduğu, tenimin sınırsız kaosunun bir beden formunda kendini sınırlamayı, düzenlemeyi nasıl başardığı araştırılmalıdır. Burada bir ve çok(lu) arasında karmaşık bir düğüm sahnededir. Zira tenimin kökensel çokluğu (bir ışın gibi) sonsuza kırılmakta ve bedenleşmesi, sayısız kutbunun, içerisinde, birbiriyle karşılaştığı, bir araya geldiği, devinim alanlarının birbirleriyle örtüştüğü ve eşleştiği bir kesişmeler dizisini varsaymaktadır. Bununla birlikte bu sentez, *zaten* kökensel olarak bir olanın birliğini açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmaz. Bir bütünün içerisinde birbirine bağlı bedensel organların, ayrı parçaların belirmesi için bu biricik unsurun, bu homojen ortamın bölünüp farklılaşması gerekir: Anonim kutupların devinim alanlarını fark gözetmeden serimledikleri yerde, bundan böyle, bir sol elden ayrı bir sağ el, bir ağızdan ayrı bir göz, başka bir orifisten ayrı cinsel bir orifis ortaya çıkmaktadır. Böylece bedenleşme sadece çokluyu bire indirmekten değil, aynı za-

---

[58] J.L. Nancy, *Corpus*'ta (Métailié, 2000, s. 32) "Beden varlığın *(l'être)* açıktalığıdır *(l'être-exposé)*" diye yazıyordu. Ona göre bu açıkta-kalış *(exposition)* bedenlerin ayrılması *(écartement)*, ya da bölünmesiyle *(éclatement)*, kendine açılışları, kaçışlarıyla kendini belli etmektedir. Bu oldukça güzel kitapta işlediği yeni beden kavramı, bununla birlikte, her türlü ten ve tensel içkinlik düşüncesinin bir reddini ve *Leib* ve *Körper*'in bazı özellikleri arasında aynı ölçüde kasıtlı bir karışıklığı varsaymaktadır.

manda, belirsiz bir birlikten itibaren bir çoğulluğu doğurmaktan ibarettir.

Büyük gizem, Tenleşmeden ziyade bedenleşmedir ve mesele, Söz'ün *(le Verbe)* nasıl ten olduğunu bilmek değil, tenin kendine nasıl bir beden verdiğini -ve beden olduktan sonra da Söz'de nasıl çağrılabildiğini anlamaktır. Husserl bu soruya cevap vermeyi denemişti. Tenin "kendini-nesneleştirme"sini *(auto-objectivation)*, "cismani/bedensel şeye" dönüşümünü, her şeyden önce tenimin edilgenliği (elim diğer elimden darbe alır, bir şey gibi itilir), görme ve dokunma arasındaki çakışma (gördüğüm elin dokunduğum elle aynı olduğunu keşfederim) ve en nihayetinde beni dışarıdan maddi bir cisim olarak algılayan başkalarıyla ilişki gibi pek çok farklı tecrübenin müdahil olduğu karmaşık bir süreç olarak tanımlıyordu. Bu analiz bana ikna edici görünmüyor. Tenimin edilgenliği, şeylerin ataletinden farklıdır; çünkü her zaman tersine çevrilebilirdir; çünkü cansız bir nesne gibi yeri değiştirilen, manipüle edilen el, her an kendisini manipüle eden ele doğru, bu sefer onu hareket ettirmek üzere geri dönebilir ki bunun da tenden bir eli basit bir şeye asimile etmeyi önlemesi gerekir. Husserl'in analizleri ne kadar incelikli olsa da aynı zorlukla karşı karşıya kalmaktadır: Farklılaşmamış kutupların hareketli çokluğunun bir insan organizmasına nasıl dönüştüğü; benim olan, mutlak surette tekil ve dünyaya yabancı bu biricik tenin, buna rağmen tüm diğerlerine benzeyen bir beden olarak nasıl belirebildiği; tenimin, aynı anda ten olmayı bırakmadan nasıl şey olabildiği anlaşılmaz.

Muammanın anahtarını, içerisinde ten-ben'in kendini kendisine verdiği kökensel olayda aramak gerekir: Bedenleşmemin imkânı tensel kesişmede kök salmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi bu kesişme, ikili bir sentez aracılığıyla gerçekleşir: Her kutbun, diğerini tenleştirdiği ve onunla özdeşleştiği tenleşmenin yatay senteziyle, her kutbun, diğeri tarafından kendisine bir şey gibi dokunulduğunu hissettiği ikinci bir sentez düğümleniverir. Bu başlangıçtaki sentezden önce böyle bir algı ona (her bir kutba) yabancı, tamamıyla farksız kalmış olurdu; ama diğer kutup, ona, şimdi, kendini bizzat kendi teni olarak açmıştır. Bu diğer kutbun aracılığıyla,

bundan böyle, onunla (diğer kutupla) "birlikte" hisseder; *kendisini* diğer kutbun onu algıladığı gibi, dokunulan bir şey, dışsal bir cismin pürüzsüz ve hafiften sıcak yüzeyi olarak algılar. Bu şey-algısı, kendisinin ten-algısıyla, kendisinin bizatihi ten olma algısıyla üst üste gelir. İki izlenim birbiriyle örtüşerek yeni bir izlenim doğurur: Yani *aynı anda* hem dokunan hem de dokunulan, hem ten, hem de beden olma izlenimini. Yatay sentezde her kutup kendinden dışarı çıkarak tenini diğer kutba vermek üzere uçurumu aşıyordu. Bu yeni sentezdeyse her biri, ten ve beden farkını *kendisinde kat etmektedir*. İşte bu nedenle onu bir *çapraz* sentez olarak adlandırıyorum. Bedenleşmenin imkânını temellendiren odur. Eğer yatay sentez ten-ben'in, bir içkinlik alanı olarak serimlenmesine, sade bir kutuptan bir düzleme geçerek yüzeyde uzanmasına olanak veriyorsa, ilkine dayanan- bu yeni sentez de, ten-ben'e başka bir boyut olarak bir aşkınlığın açılışını vermekte; dünyanın derinliklerine taşmasını sağlamaktadır.

Peki, bu, bedenleşmenin gizemini aydınlatmak için yeterli midir? Çapraz sentez, içkin tenimi cisimlerin aşkınlığından ayıran bu uçurumu nasıl geçecektir? Bazen şey-algımla ten-algım aynı tecrübede birbiriyle örtüşse, üst üste gelse bile bu iki izlenim birbirine karışmaksızın birbirini izliyor da olabilir. Bu durumda ego, *aynı zamanda*, aynı mevcudiyet alanında ten ve beden olarak yaşamak yerine bu karşıt izlenimleri kutuplarının her birinde *dönüşümlü olarak* algılar: Ten-varlığı ve şey-varlığı -tıpkı felçli uzuvlarını artık tanıyamayan ve onu tenlerine yerleştirilmiş ölü bir şey, bir "kadavra bacağı" olarak kavrayan hemipleji hastalarında olduğu gibi- tenin tek bir bedeni olarak asla kaynaşmadan dışsal olarak bir arada var olurlar... Tenimin, tam da ten olarak kalarak beden halini alabilmesi için iki düzlem arasında, ne sadece ten, ne de tam olarak beden olan bir geçiş, bir menteşe, bir ara, bir *μεταξύ*, olması gerekir. Bu üçüncü unsurun, kendini tenime yabancı olarak veren ten-ben'in bu kısmının ne olduğunu zaten biliyoruz: Artakalan. İçkinliğin içine batmış olmasına rağmen aşkın, aynı anda hem bana ait hem de başka, hem ten, hem de şey olan artakalan, iki düzlemin hiçbirine ait olmayıp her ikisini de kat etmekte ve ikisinin de bu suretle birbirlerine ek-

lenmelerini sağlamaktadır. Merleau-Ponty'nin "birleşmenin olması için bedenden başka bir şeyin" gerekli olduğu, bunun da "dokunulamaz"da yer aldığı yönündeki muğlâk ifadesini bu anlamda anlıyorum. Peki, bu birleşme nasıl gerçekleşmektedir? Daha önce gördüğümüz gibi kesişme, artakalanın tende içselleştirilmesini, tene *enjeksiyon*unu beraberinde getirdiğini görmüştük: İki kutup birbiriyle özdeşleşirken diğer kutbun artakalanı bana artık tamamıyla yabancı bir antite olarak değil, daha ziyade içsel bir başkalık olarak görünür; tenimin derinliklerine nüfuz eder; tenime giderek sıkı sıkıya örülür ve en sonunda da onunla birleşir. Artakalan tenime reel olarak yabancı olmadığından bir sentez mümkün olur. Kısmi bir özdeşleşme söz konusu olsa da, artakalan tende asla tamamıyla emilmese de her şeye rağmen birleşmeyi başarırlar. Böylece bedenleşme, *artakalana ten kazandırmak*tan, ona tenin bazı özelliklerini vermekten ibarettir. Bu arada ten de, artakalanın belirlenimlerinin bazılarını kendine mal etmektedir. Ten-ben, kendisini artakalandan ayıran sınırı geçer; ten-olmayanın bu artığına tenselliğini sunar; ona yaşayan bir ten olmanın anlamını verir. Bu isyankâr yabancılığı tenime katar; onu benim olarak tanırım ki bu da bizatihi kendi tenime bir şeyin niteliklerini vermekte; kendini sınırlayıp, uzaya yerleşmesini, dünyanın aşkınlığında diğer cisimlerin arasında bir cisim olarak kendini dışarıya-koymasını sağlamakta ve bu suretle onu temaslara ve şoklara maruz bırakarak onu son derece korunmasız kılmaktadır. Bu durumda, Kaynak *(Ressource)* ve Eksik'in *(Manque)* oğlu Eros'un ebeveynlerinin ikili doğasından pay aldığı Plâtoncu mitte olduğu gibi, aynı anda hem tenben'in, hem de artakalanın özelliklerine sahip, yeni bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır. *Beden* olarak adlandırdığım şey de işte bu melez antitedir; tenin ve şeyin aynı anda hem içkin, hem de aşkın, hem bir, hem de çoklu, hem görünür, hem de görünmez, hem her zaman-benim, hem de Başkası'na maruz, bu garip karışımıdır. Ten artakalanı dölleyip onda kendini tanırken, artakalanı, kendisinden gizleyen yabancı görünümden (en azından kısmen) kurtarırken bedenimi doğuran tensel sentezdir. Dolayısıyla artakalanın aracılığı, tenimin bedenleşmesini sağlamaktadır ve bu işlev, artakalan onu teminat al-

tına almayı, iki düzlem arasındaki menteşe görevi görmeyi başaramadığında *a contrario* ortaya çıkar: Bu iki düzlem birbirine eklenmek yerine birbirini iter ve birbirinden uzaklaşır. O zaman ten ve beden, birbirine, iki düşman antite olarak karşı koyduğundan bir karşılaşma, birinden diğerine bir geçiş imkânının kendisi korkunç bir tehdit olarak kavranacaktır. İşte bu nedenle bedenleşme, fantasma ya da mitte, sıklıkla, tenin dayanılmaz bir şiddete uğratılması şeklinde sunulmaktadır. Artaud, görünür bedenin, organik bedenin tezahürünü, işte bu yüzden, "iğrenç bir operasyon"un, "hakiki beden"i - organları olmayan görünmez teni- parçalayıp ölüme mahkûm eden bir sakatlamanın sonucu olmakla itham ediyordu. Bu antagonizmayı bir tek tenin açısından tasavvur ediyordu; ama onu, tersine kavrayıp bu sefer teni beden için bir tehdit olarak düşünmek de mümkündür. Mishima "tenin özü çürümedir" diye yazıyordu ve bedenini tensizleştirerek güçlü ve mükemmel bir bedene, her kası bir "ışık huzmesi" gibi olacak bir sanat-eseri-bedene şekil vererek bu düşüşe, teninin bu şekilde un ufak olmasına karşı koymaya çalışıyordu. Yine de bu şanlı çileci "güneş-beden", tenin bu *yüz kızartıcı* çöküşünün üstesinden gelmeyi, bir tek kendi-yıkımına doğru sürüklenerek ve bütün enerjisini ölümünün bir ritüel şeklinde sahneye konuluşuna harcayarak başarmaktadır zira "nihayetinde, teni gülünç olmaktan esirgeyen şey, kanlı canlı bir bedende yer alan ölüm unsurudur[59]". İki düzlem arasında, herhangi bir aracının eksikliğinde, artık yalnızca karşılıklı bir *dışlama (répulsion)* kaldığında tenin dünyaya gelişi ve bedenin yaşama gelişi aynı ölçüde imkânsız hale gelir: Ya Artaud'nun bahsettiği gibi ten bedensizleşip "iğrenç kaos"a gömülür; ya da beden, kendisine musallat olup en sonunda yok eden "ölüm unsuru"na teslim olarak tensizleşir. Çapraz sentez, tenime dünyadaki bir beden sunarak ve bu bedene hareket ve yaşam bahşederek bu iki felaketin de defedilmesini sağlar.

---

[59] Mishima, *Le Soleil et l'Acier*, Gallimard, 1973, s. 49. Burada Fr. Noudelmann'ın "Le Corps tragique. Lecture de Mishima" adlı makalesindeki (*Césure*, n°9, 1995) analizini çok yakından takip ediyorum. Dansçının peri gibi bedenini Yahudi'nin ölümü *andıran* iğrenç bedeniyle karşılaştıran Céline'de de benzer bir fantasma saptanabilir.

Ten ile artakalanın mutlu birlikteliğinden doğan bu beden şeyler dünyasındaki basit bir şey değildir. Buradaki mesele, "bir kadavrada da gözlemlendiği gibi şu organ makinesi", bilimin incelediği nesnel beden, yani röntgeni çekilen, taranan, teşrih edilen, mekanik protezler ve greflerle donatılan beden değildir. Husserl'in değindiği *Leibkörper*, bir *tenden beden*, ayrıca tenden olan tek beden, dünyada benim olarak hissettiğim, sadece görülebilir ve dokunulabilir değil, aynı zamanda dokunan ve gören, arzulayan, ızdırap çeken, yaşayan biricik beden söz konusudur. Sürekli hareket halindeki bu beden, zevk, acı, haz, fantasmalar, itkiler ve duygulanımlarla kat edilen bu beden, Freud'un, histeriklerin konuşmalarını dinlemeye koyulduğunda keşfettiği bedendi. Hâlihazırda acı ya da zevk bölgelerine bölünüp paylaştırılmış bir beden; bir anlamda "organik", ama fantazmatik anatomisi tıbbın ve biyolojinin tarif ettiğinden son derece farklılık gösteren bir beden. Zira bu beden, yalnızca, yer değiştiren ve birbirlerine bağlanan kararsız, sıvı yarı-organlardan ve de Dora'nın ağrıyan boğazını vajinasıyla ya da Anna'nın felce uğramış kolunu sertleşmiş bir erkeklik organıyla özdeşleştirmesinde olduğu gibi her biri birbirinin yerine geçebilen girintiler ve çıkıntılardan oluşmaktadır. Plastikliğiyle ve aralıksız başkalaşımlarıyla böyle bir beden, tenin baştaki kaosuna, sınırsız devinim alanına, kutuplarının her birinin diğer kutuplara geçip onlarla özdeşlemesini sağlayan tersine çevrilebilirliğine, sonsuz plastikliğine hâlâ çok yakın kalır. Nitekim Freud egonun kaynağını, bu bedenin yüzeyinde bulduğunu düşünmüştü. İkili dokunsal duyumlardan ileri gelen bu *Körper-Ich*, aslında, ilksel ten-ben'in bir modifikasyonu, bedenleşmesinin ilk safhasıdır. Artakalanın izlerini beden-ben'in yüzeyinde aramak gerekir. Artakalan bedenleşmemin dayanağıdır ve bu hayalet, varoluşumu bütünüyle desteklediği gibi ona baştan aşağı musallat olmaktadır. Bununla birlikte tenden bedenin bazı özellikleri diğerlerinden daha fazla artakalanın izini taşımaktadır.

Artakalan, her şeyden önce, ten-ben'in *aphanisis* uçurumunda içeri doğru patlamasını önleyerek kesişmenin iki kutbu arasında bir aralığı teminat altına almakta, bir açıklığı muhafaza etmektedir. Ten, kendine ne kadar çok yaklaşır, ken-

dine kenetlenmeye, kendiyle kaynaşmaya ne kadar çok çalışırsa onu kendinden geri atıp uzaklaştıran artakalanla da o kadar çok karşı karşıya gelir. Bu şekilde tene, iğrenme ya da tiksinme olmaksızın duygulanım açısından nötr olarak anlaşılması gereken bir çeşit *itme* uygular: Bir uzaklaştırma, bir geri çevirme, bir ilk ret gibi. Tüm bunlara dayanarak ten ve artakalanın yeni ittifakına rağmen söz konusu itmenin, sanki *aphanisis* tehdidi, kaos ve farklılaşmama terörü asla gerçekten defedilmemiş gibi, bedenleşme süresince devam ettiği sonucuna varabiliriz. Peki, bu, bedende nerede yazılıdır? Bedeni dışarısına maruz bırakarak sınırlandıran bir *sınırı* çeken her şeyde, yani doğrudan ten ve bedensel girintilerin üzerinde. Bedenimin yüzeyini yoklarken, durmadan, bedenimin tüm kısımlarını sarmalayan ve her türlü nüfuz etmeye karşı koyan bir çeşit ekran ya da kılıfın engeline takılırım. Bedenleşme sırasında dirençli bir cilt zarfı serimlenmekte ve tenden bedenin tüm yüzeyine yayılmaktadır; bir içerisiyle bir dışarısı arasına bir sınır çekerek bedenimi kendisinin içinde *tutmaktadır*; böylece onu dışarıdan gelen tüm saldırılara, yabancı bir cismin tüm müdahalelerine karşı korumaktadır. Bedensel ben bir *deri-ben*'dir: Aynı anda hem bir kayıt yüzeyi, hem de önceden artakalanın işlevi olan reddi teminat altına alan koruyucu bir bariyer olarak kurulur. Söz konusu işlev aksadığında ise mazoşistin giydiği acı zarfı, otizmin kabuk-ben'i, dışarısının bedene şiddetli bir şekilde baskın yaptığı bazı psikozların parçalanmış süzgeç-ben'i gibi psikanalizin tarif ettiği "zarf patolojileri" ortaya çıkar.

Bu ayırma işlevi başka bir şekilde de işler: Yalnızca bedeni, dışarısından ayırt etmez, aynı zamanda bu bedenin yüzeyinde, çatlaklar, oyuklar, girintiler kazıyarak yazılır. Daha önce gördüğümüz gibi ten, bir *Raumloch*'un boşluğundan çıkarak uzaya yerleşebilmektedir. Bu "uzay deliği", o zaman, doğrudan tenin üzerine yazılır; tensel kutuplar arasında yerleri tayin edilmiş aralıklar dizisi olarak paylaşılır ki bu da onların - tensel kutupların- tek bir tenin farklı kutupları olarak belirmesine neden olur. Kutupları birbirlerinden ayırarak bu aralıkların açılmasını sağlayan ve ilksel tenin kaosuna bir ilk farklılaşmayı sunan artakalandır. Chuang Tzu, dünya yaratı-

lırken tanrıların Kaos'un yüzü olmadığını fark ettiklerini anlatır. Onlar da görmeyi, duymayı, nefes almayı, yemeyi sağlayan Yedi Açıklık meydana getirmek üzere derisini delmeye karar verirler. Tam yedinciyi açacaklarken Kaos ölür ve dağılmış teninden güneş ve ay, akarsular, dağlar ve insanlar doğar. Mit doğruyu söylüyor: Artakalanın tende açtığı bu açıklıklar olmasaydı bedenimiz olmazdı ve ne dünya, ne de dünyadaki diğer insanlar olurdu. Bu ayırma işlevi bütün bedenleşme süreci boyunca muhafaza edilecektir: Bu aralıklar, bu delikler bundan böyle, içlerinden bakışın ve sözün, besinin, dışkıların, hazzın geçtiği orifisyal açıklıklar olarak bedenin sınırlandırılmış belli bölgelerine yerleşir. Böylece bedensel zarf, delikli bir yüzey, ten -ben ise bir *delik-ben* olarak ortaya çıkar. Zarftaki bu yırtıklardan, bu geçiş noktalarından arzu, kaygı ya da tiksinti uyandırarak fantasmalarımıza musallat olan beden parçaları geçer. Önceden Freud, dışkıların, çocuğun, penisin, bir birliği, bir bilinçdışı kavramı, bedenden ayrılabilen küçük bir şeyin kavramını meydana getirdikleri[60] fark etmişti. Lacan bu listeye göğsü, bakışı ve sesi de ekleyecek ve bu "küçük şeyleri" arzu nesnesinin, "nesne -küçük- a"nın kipleri, yani Başkası'nın bedeninden ayrılmış bir sürü kısmi nesne olarak belirleyecektir. Bununla birlikte bildiğimiz gibi çocuk, annenin göğsünü *bizzat kendi* bedeninin bir parçası olarak düşünür ve bu, dışkılar, penis ya da hatta ses için *a fortiori* (daha da fazla) geçerlidir. Bu düzensiz parçalar, "(a)", yani "küçük başkaları" değildir ve Başkası'ndan ziyade bizatihi benim bedenimden ileri gelir: Nitekim bunlar artakalanın *bedensel biçimleridir.*

Tenden beden, cinsel arzuya, artakalan tarafından bu şekilde kat edilip bölünerek açılabilir. Zira ilksel ten, cinsel farkın İki'sine bir yer açmak için fazlasıyla farklılaşmamış durumdaydı -aynı anda hem fazlasıyla dağılmış, hem de fazlasıyla homojendi. Bir cinsiyetlendirmenin meydana gelebilmesi için deri-ben'in tüm yüzeyine bir lokal açıklıklar, farklılaşmış orifisler dizisi halinde dağıtılan bir *bölümlenme*, kökensel bir yırtılma gerekiyordu. Farklı bölgeler arasındaki temaslar,

[60] Freud, "L'homme aux loups" (1918), *Cinq psychanalyses*, PUF, 1975, s. 389.

arzunun bir noktaya odaklandığı saplanmalar, onu bir bölgeden bir diğerine göç ettiren yer değiştirmeler, ayrılmalar, dokunmalar, penetrasyonlar, ejeksiyonlar ve spazmlar -arzu ve hazzın daimi düğümü- böylelikle mümkün oluyordu. *Şölen*'deki meşhur mitin, arzunun kaynağını, cinsiyetli bedeni doğuracak karmaşık bir şekillendirme, kesme, katlama ve organlar permütasyonu çalışmasının izlediği başlangıçtaki bir yarada, bir bölünmede konumlandırdığında tarif ettiği bu değil midir? Böylece erotik beden boyutunun dayanak noktalarını bulduğu bu bedensel orifislerle artakalanın *kesme etkileri* arasında esasi bir ilişki vardır. Artakalan tenimin kendisiyle arasında bir gedik açtığı ve iki kutbun birbirine eklenmesini, arada mesafe olmadan birbirine bağlanmasını engellediği için ten, ikileşmiş organlarıyla, oyukluklarıyla, katlarıyla, meatuslarıyla, orifisyal açıklıklarıyla cinsel organlı, bölümlendirilmiş bir beden formunda bedenleşir. Elbette fizyoloji ya da embriyoloji anatomimizin kaynağı ve işlevlerini başka türlü belirlemektedir, ancak ben aynı hikâyeyi anlatmıyorum: "Beden" adı verilen maddi şeyin fiziksel nedenleri ve evrensel belirlenimlerinin peşinde değilim; daha ziyade bir insan bireyinin bizzat kendi bedenini tecrübe etmesini sağlayan içkin oluşumu tarif etmek istiyorum.

Görüyorum ki burada basit bir keyfi inşanın söz konusu olmadığı, dünyada olma ve bir bedene sahip olmaya dair dolayımsız apaçıklığı bir şekilde askıya alan psikoz kliniği ya da antropoloji gibi bilim dallarında onaylanmaktadır. Mesela "simgesel yaraları", dövmeleri ya da deriyi kazımayı, sünnet, eksizyon, hatta hadım etme törenlerini içeren vücut damgalama ritüellerini düşünelim. Etnologlar, bize bu pratiklerin bir yaş sınıfına, bir klan ya da bir kasta aidiyeti belirten geçiş ritüellerine dahil olduklarını ve bunlara çoğunlukla öznenin "ölüm"ünün ve "yeniden doğuş"unun sahneye konuluşunun eşlik ettiğini öğretirler. Kesikler, inisiyelerin, ritüelin izini muhafaza ederek kendilerini inisiye olmayanlardan ayırt etmelerine olanak sağlamaktadır. Bu şekilde Afrika'daki bir inisiyasyon töreninde genç erkeklerin bir "timsah ruhu" tarafından yenildikleri farz edilir; sünnet edildikten ve Büyük Timsah'ın dişlerinin izlerini temsil eden kesikler derilerinin üze-

rine kazındıktan sonra yaşama ve köylerine geri dönerler[61]. Tüm bu törenlerde gördüğüm, bu dramanın belirleyici bir safhası olan artakalanın kovuluşunu tekrarlayarak bedenleşme sürecini temsil etme teşebbüsleridir. Artakalan, yalnızca kirli bir atık, beden için bir tehdit olarak düşünülmemektedir: Ritüel, aynı zamanda, ten-ben'in, canavarın ağzında, yani *aphainisis*'in kara deliğinde kaybolmasını önleyerek yeniden doğmasını sağlayan ayırma işlevini de dikkate almaktadır. Nitekim onu simgesel olarak temsil eden beden parçasını kesip attıktan sonra törenler, artakalanın bir izini muhafaza etmeye ve ayrılığını, aynı anda söz konusu işlemin artıklarını (kan, ten ya da deri parçalarını) pek çok kutsal adak gibi yücelterek bir yara ya da bir kesik şeklinde doğrudan bedenin üzerinde yeniden kaydetmeye çalışırlar. İnisiyasyon törenleri ortadan kalkmış olsa da aynı ikircikli durum daha hafif bir şekilde de olsa varlığını hâlâ sürdürmektedir. Nitekim vücut damgalamalara bazen lekeleyici (kölelerin ya da mahkûmların *damga*ları), bazen de estetik ya da erotik olarak takdir edici (günümüzde dövmelere ve piercinglere olan rağbetin gösterdiği gibi) bir anlam verilmektedir. Artakalanı bir yandan sınırlandırmayı, kovmayı, yok etmeyi, bir yandan da izini vücut artıklarında muhafaza etmeyi amaçlayan bu uygulamalara başka bir önemli ayin olan *kurban etme*de rastlanır. Antropologlardan öğrendiğimiz gibi kurban töreni bir *artık yemeği (cuisine du reste)* olarak tanımlanabilir: Kurbanın öldürülmesinden sonra vücudunu doğrayıp bir kısmını, çoğunlukla da ateşle imha edilen ve kutsal sayılan bir kısmını alıp tanrılara ayırmaktan ibarettir ki artakalanın tüm ikircikliği de burada, bu parçada yoğunlaşmaktadır[62].

"Vücuttan ayrılan küçük şeyler"in neden aynı anda hem

---

[61] Bkz. B. Bettetlheim, *Les Blessures symboliques* (1954), Gallimard, 1977, s. 139-140. Bu törenlere dair ortaya koyduğu psikanalitik yorumu paylaşmıyorum.

[62] Kadim Hindistan'da kurban artığının ikircikli değeri üzerine C. Malamoud'nun *Cuire le monde* adlı kitabındaki (Éd. de la Découverte, 1989, s. 13-33) zengin analizlere başvurulabilir. Ayrıca bkz. Détienne ve Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979. Bense bu törenlerin toplumsal ve politik işlevini *Universel, singulier, sujet* adlı derlemede (Kimé, 2000) "Le restant de l'universel" başlıklı makalemde analiz etmeye çalıştım.

son derece arzu edilir, hem de tiksinti ve korku nesneleri olduğunu anlamaya başlıyoruz. Bataille "vücut dışkılarıyla (sperm, regl sıvısı, idrar, dışkı) kutsal, tanrısal ya da harika olarak düşünülen her şeyin temel öznel özdeşliği[63]" ile ilgileniyordu. Cinsel müstehcenlikte, ölümde ve kadavrada, kurbanda ve dinsel vecit halinde mevcut olan bu heterojen unsuru, temel *vücuttan atılım* süreciyle ilişkilendirerek ona dair bir teori geliştirmenin peşindeydi. Bu unsurun kendisinin tanımlanamaz kaldığı ve yalnızca değillemelerle saptanabildiği üzerinde ısrar ediyordu. En nihayetinde de faşizmin yükselişinin damgasını vurduğu bir gidişatta, homojen toplum krizinin serbest bıraktığı "heterojen güçleri" ve onları faşizmin "buyurgan egemenliği"ne ya da bir özgürleşme politikasına yönlendiren farklı çekim modlarını tespit ederek heterolojisine politik bir uygulama bulmaya çalışıyordu. Bataille, tüm bu noktalarda, bir öncü olmuş olacağı gibi artakalanın bazı özelliklerini hayranlık uyandıran bir şekilde tarif etmeyi de bilmiştir. Öte yandan analizi, sadece, hâlihazırda kendilerini dışlarından ayıran ve böylece dışlarına sahip çıkmaya ya da onu reddetmeye kabiliyetli olan kurulmuş bedenler, organik bedenler düzleminde konumlanmaktadır. Bataille bedensel atıkların sebep olduğu ikircikli tavrın, bedenler dünyasının berisinde, daha radikal ve yine de *tersine çevrilebilir* bir dışlamaya dayandığını görmemiştir. Ten ve artakalanı arasındaki bu tersine çevirebilirliği, bu ilk yakınlığı yakalamadığından katı alternatifler arasında (homojen ile heterojen; sahip olma ile vücuttan atılım, üretim ile harcama vs. arasında) sıkışıp kalmıştır ki bu suretle de heterojen unsurun farklı kaderlerini ve ten ile tenin dışladığı bu unsur arasındaki nihai bir sentez imkânını tasavvur etmesi engellenmiştir.

Bataillecı heterolojinin gündeme getirdiği tüm bu sorulara, bir tek, artakalanın ten-ben'e hâkim olduğu kesişme krizi ve sentezin diğer yüzü analiz edilirse açıklık getirilebilir. İşte o zaman, artakalanın neden bazen *iğrenç*, bazen de hayranlık, arzu ve sevgi uyandıran *yüce* modunda ortaya çıktığını ve bu

[63] Bataille, "La valeur d'usage de D.A.F. de Sade" (1930), *Œuvres complètes*, Gallimard, 1972, cilt. II, s. 58-59.

kararsız durumun nasıl aşılabileceğini keşfedeceğizdir. Şimdi bir ilk cevap olarak özetle şunu söylemek istiyorum: Eğer artakalan, çoğunlukla, tiksinti ve iğrenme uyandırarak kendini bir çeşit atık olarak ortaya koyuyorsa bu, bedende *ona yer olmadığı* içindir. Ten-ben, artakalanı emmeyi başaramasaydı, bedenimi kuran sentezdeki bu heterojen unsuru tekrar sindiremeseydi bedenleşme mümkün olmazdı. Ten, beden haline gelerek içkinlik düzlemini kat eden eski çatışmayı, ilk ikiliği en azından bir süreliğine aşabilir gibi görünür. Sentez, dağılmış ten kutuplarını topladığında, onları, bedenin olduğu bütünün parçaları haline getirdiğinde homojenliği meydana getirir. Ne kadar karmaşık ve farklılaşmış görünürse görünsün, bedenim tek bir kumaştan dokunmuştur: Derinin diğer tarafına geçip organizmanın derinliklerini araştırmakla asla "organlarla dolu karanlık"tan başka, bedenden başka bir şeyle karşılaşmayacağızdır. Tenimin içine bir kist gibi yerleşmiş bu tuhaf Şey'i beden dışarıya geri atmaya çalışır ve bu içsel Yabancı musallat olunmuşluğumuzda yeniden belirdiğinde mutlaka bir bütünün ayrık bir parçası, bedenin dışındaki başıboş bir beden parçası -yüzsüz bakış ya da bakışsız göz, ses kırıntısı, kesilmiş uzuv, dışkısal atık vs- görünümünü alır. Artakalan bedenleşmeyi bütünüyle desteklerken kurulmuş beden için dayanılmaz hale gelir; sanki ayırma işlevi ona karşı dönmüş, onu başa çıkılmaz bir hoşnutsuzluk nesnesi haline getirerek bedenden hep daha öteye itmiş gibidir.

Bedenimin meydana gelebilmesi için artakalanın ten-benle sıkıca birleşmesi gerekir. Bununla birlikte beden kendini kurmayı, bir tek, kendisini doğurmuş olan artakalanı defederek başarmaktadır. Peki, bu durumda, tenden beden onu nasıl aynı anda hem kendine katıp hem de dışlayabilmektedir? Şöyle ki burada söz konusu olan artakalanın aynı kipi, aynı yüzü değildir. Şüphesiz, benim olan bu bedene, *tenimin* bedeni olan bu bedene uyumlu bir şekilde yerleşebilmek için tenime ve bana fazlasıyla yabancı, fazlasıyla "bedensel"dir. Artakalan tenle iç içe geçtiğinde, onunla özdeşleştiğinde, mesele, yalnızca kısmi bir sentezdir: Bedenleşme sırasında artakalanın bir kısmı kendini ten tarafından emilmeye bırakır, onunla *bütünleşir*. Diğer kısım ise artakalan olarak kalır. Bu

bölünme, tenimin bir kısmının, tümüyle tenleşmeye karşı dirençli heterojen bir unsur olarak tenimden ayrıldığı ilk bölünmeyi, başka bir düzlemde tekrar etmektedir. Dolayısıyla görünüşe bakılırsa ilk sentezler, artakalanı tenle birleştirmekte en azından kısmen başarısız olmaktadır ve bedenleşme artakalanı tamamıyla bedende emmeyi başaramayıp onunla olan işini hiç sonuçlandıramamaktadır. Kaygı, arzu ya da nefret uyandırmasının yanı sıra -artakalan- fantasmalarımızda ve kâbuslarımızda, hazzımızda ve hezeyanlarımızda, beden öncesinden bir kalıntı, kökensel bir yabancılığın nihai tanığı olarak ara vermeden, tekrar tekrar tezahür eder. Bu, Husserl'in düşündüğü gibi sadece tenim değildir; *aynı zamanda* "eksik olarak kurulmuş bir şey" olarak kalan *bedenimdir*. Eğer bu tamamlanmamışlık, varoluş boyunca sürüp gidiyorsa bunda, beni kemiren, kendime bir beden vermek adına tüm teşebbüslerimi boşa çıkaran artakalanın bir etkisini görmek gerekir. Dolayısıyla tenimin beden-olması, devamlı bir ilerlemeden ziyade, yeniden nüksetmelerin ve krizlerin ritim kattığı karmaşık bir süreçtir: Artakalanın direncinin zafer kazandığı bölünme ve bedensizleşme safhalarını, her defasında, egonun artakalanı ayırmayı ve indirgenemez kısmını kendi dışına geri atmak suretiyle onu kısmi olarak bedene dahil etmeyi başardığı yeniden bedenleşme ve bedensel birliğin yeniden inşası safhaları izler. Ta ki sentezin, geri dönülmez bir şekilde tersine çevrildiği, artakalanın kontrolünün en sonunda bedeni, savunmalarını bertaraf edip direncini tüketerek hepten altüst ettiği ana kadar: İşte bu son yenilgiye biz yaşlanmak ve ölmek diyoruz.

Artakalan teorisinde sadece temelsiz bir spekülasyon görmeyi tercih edenlerden bu motifin, modern bilim ve felsefeye hakim olmayı sürdüren bir kavram olan geleneksel beden kavramında nasıl bir rol oynadığı üzerine düşünmelerini istiyorum. Yunanlardan beri bedenimiz, bir bütün olarak belirlenmiştir, ama bunun için, iyi tanımlanmış bir bütünlük ve parçalarla bütün arasındaki ilişki fikri esas alınmıştır. Bu perspektifte, bütünün, parçalarından önce geldiği ve parçaların var olmasını sağlayan, onları birleştiren, her birine işlevini ve sırasını veren egemen bir güç olarak onlardan daha üstün

olduğu düşünülür. Var olmak için elbette parçalarına ihtiyacı vardır, ancak ortadan kaybolduklarında kolaylıkla hayatta kalabilir; oysa hiçbir parça onun dışında varlığını sürdüremez. Aristoteles'in altını çizdiği de budur: Parça, bütünden ayrılmakla, yaşamını, varlığını ve hatta isminin reel anlamını kaybeder. Öte yandan Aristoteles'in bize verdiği örnek her defasında bir *beden* parçasına, kesilmiş bir uzva aittir. Canlı organlarımla onlardan ayrılan parça arasında, gerçekte hiçbir şey ifade etmeyen nominal bir özdeşlik dışında özsel hiçbir ortaklık olmayacaktır; zira "bedenin parçaları ayrı olarak var olamaz (...). Böylece ölü parmak yalnızca bir isim benzerliğiyle bir 'parmak''tır[64]". Ölü bir parmak, kör bir göz, bir kadavra eli... Aristoteles'in bütün eserini gizliden gizliye kat etmektedir. Mesela Polis'in bireye göre önceliğini tesis etmeye giriştiği *Politika*'nın şu belirleyici pasajında: "Zira bütün parçadan zorunlu olarak önce gelir: Eğer bütün (bedenin bütünü) bozulursa artık ne ayak olacaktır, ne de el; tabii eğer isim benzerliğiyle taştan bir elden bahsedilmiyorsa: Böyle bir "el", ölü bir el olacaktır (...). Dolayısıyla Polis'in doğası gereği var olduğu ve bireyden önce geldiği açıktır[65]." Eğer bu motifler böylesine bir ısrarla geri gelip duruyorsa bu, sade "örnekler"in, tesadüfen seçilmiş imgelerin değil; gerçek bir musallat olunmuşluğun söz konusu olmasından dolayıdır: Artakalanın bedensel biçimleri bir bedenin bu ayrık parçalarında nasıl olur da tespit edilemez? Aristoteles bedeni bir bütün olarak tanımlayarak, bu bütünü bir artakalanın dışarıda bırakılışıyla belirleyerek bedeni bu musallat olunmuşluktan kurtarmaya çalışır. Bu tensiz parçanın, tene ve bedene ait ol*ama*yacağını, onlarla hiçbir bağının olmadığını, her türlü ontolojik tutarlılıktan yoksun olduğunu; kısacası hiç de *bir Şey* olmadığını

---

[64] Aristoteles, *Metafizik*, Z-10 (1035b). Bütünün belirlenimine, parçalarla ilişkisine ve onu yok etmeden etkileyebilen "sakatlama"ya dair ayrıca bkz. *Metafizik* f-26 ve 27.

[65] Aristoteles, *Politika* I-2 (1253a). Başka önemli metinlerinde de böyle "örneklere" rastlarız: *Hayvanların Parçaları Üzerine* Giriş bölümünde (640b-641Aa: bronzdan ya da tahtadan bir el, bir kadavranın gözü ya da eli) ya da *Ruh Üzerine* (412b: taştan bir göz) ruh ile beden arasındaki ilişkiye açıklık getirmenin söz konusu olduğu anda.

kabul eder. Böylece bir beden ve bir siyaset teorisini, hatta bir metafiziği *artakalanın inkârı* üzerinde temellendirir.

Aristoteles'in felsefesi, tenin derinliklerinde zaten yerine getirilmiş olan bir dışlama jestini onaylamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Nitekim ten-ben, bedenleşerek artakalana hiçbir yerin kalmadığı bir alan meydana getirir: Yalnızca onu bir atık gibi dışarı atarak ve bu dışarı atmayı sürekli tekrarlayarak beden halini alabilmektedir. Böyle bir işleme ad vermek gerekirse -burada- aynı anda hem tekrarlanan bir *kesme* (*retrancher*: yeni baştan kesme, keserek çıkarma), hem de (*camp retranché*: "müstahkem mevki"den söz edildiği anlamda) kendisine kapanan, bedenin *kendine katlanması* olarak anlaşılabilecek *retranchement*[66] bunun için uygun bir terimdir. Şüphesiz bir artakalanın kıs-tır-ılması *(retranchement)* olmadan asla bireysel ya da kolektif bir beden olmazdı. Buna tanıklık getiren bir başkası da Platon'dur; ancak Platon'da söz konusu işlem, kökensel bedenleşme sürecine, şüphesiz, daha yakın ve daha şiddetli, bir form almaktadır. Aristoteles'te, beden, bir artakalanın herhangi bir izinin dışarı atıldığı, birbirleriyle dayanışma halindeki parçalardan oluşan uyumlu bir *bütünlük* olarak ortaya çıkarken Platon ise, aksine, bedeni durmadan heterojen bir unsurun isyanıyla tehdit edilen bölünmüş ve istikrarsız bir gerçeklik olarak sunmaktadır. *Timaios*'un mitik anlatısında bedenin yaratılışını tanrısal bir ameliyat, bir bölme ve dışlama işi, içsel *bir kıs-tır-ılma (retranchement interne)* olarak tarif eder: Demiurgos'un yardımcıları başı gövdeden ayırarak ruhun ölümsüz kısmını korumaya aldıktan sonra,

---

[66] *Retranchement* sözcüğünün Fransızcada bir yandan kısma, kırpma, çıkarma, eksiltme, diğer yandan siper, tahkimat olmak üzere birbirinden farklı iki anlamı var. Rogozinski burada her ikisine de işaret ediyor. Maalesef Türkçede bu iki anlamı karşılayacak bir sözcük bulunmadığından bu cümlede Fransızcasını olduğu gibi bırakmayı uygun gördüm. Öte yandan metnin geri kalanında bu sözcük için bağlama göre en iyi karşılık olarak kendine kıstırılma ve kısılmaya işaret edecek olan "kıs-tır-ılma" ifadesini kullanacağım. Tabii buradaki kıstırılmaya ya da daha doğrusu kendine-kıstırılmaya tam karşılığı olan "bir kapana sıkışmak, kaçamayacak duruma gelmek vs." anlamını değil, daha ziyade *retranchment* sözcüğüyle bağlantılı bir şekilde "savunma, siper vs." anlamını katmamız gerekmektedir. Öte yanda aynı sözcüğün içinde geçen "kısılmak" da Fransızcasındaki kesme, çıkarma vs. anlamlarını muhafaza edecektir. (ç.n.).

kalpte yer alan asil cesaret unsuru ile bel-altı kaynaklı bayağı arzular arasında, "aralarına kadınların mekânlarının erkeklerinkinden ayrılmasında olduğu gibi bir bölme görevi yapsın diye diyaframı koyarak[67]" yeni bir bölünmeyi meydana getirirler. Amaçları arzunun vahşi unsurunu yalıtmak ve içerisinde bir artakalan figürünü zahmetsizce tanıyacağımız bu "çok-biçimli hayvan"ı evcilleştirmek, dizginlemek olan daha bir o kadar yarma "Bilime göre yöneten" Polis'in efendisinin, toplumsal bedene en büyük iyilik olarak onu, hasta uzuvlarını keserek arındıracak bir doktor olarak sunulduğu Platon'un siyaset teorisinde, aynı motifle, bu sefer, *dışsal* bir kıs-tır-ılma *(retranchement externe)*, hakiki bir sakatlama şeklinde karşılaşırız[68]. Modern zamanlarda, Jakoben Terörüne kadar, totaliter devletlerin "temizlikler"ine kadar kullanılmaya devam edilen bu metaforun kaderinde zulmü ve toplumsal bedeni bozan "kangren"in, "parazitler"in, "yabancı ajanlar"ın yok edilmesini haklı göstermenin olduğunu biliyoruz. Zira bu Büyük Beden kurulmayı sadece artakalanın işbirlikçileri olarak gösterilenleri dışlayarak başarabilir. Nitekim tecrübe bize bu kurucu dışlamayla, daha az aşırı biçimlerde, en liberal ve en demokratikleri de dahil tüm politik topluluklarda karşılaşıldığını öğretir. Şiddetli bir kıs-tır-ılmaya *(retranchement)* ya da sade bir inkâra da dayalı olsa, geleneksel beden anlayışları her zaman artakalanı eleme, birliğini ve özdeşliğini tehlikeye atan bu heterojen unsuru dışarı atma kararını ima eder. Böylece felsefi beden kavramı, reel bedenleri artakalanın tehdidine karşı koruyacak bir *savunma düzeni* olarak ortaya çıkar.

Öte yandan Bütünsel Beden metafiziğini bir yanılsama olmakla suçlamak yeterli değildir: Biçimsizleştiririrken kök saldığı temel tecrübeyi tespit etmek de gerekir. Şimdi dokunsal sentezlerin kısmi ve istikrarsız kaldıklarını, kendi başlarına ten-ben'in bedenleşmesini tamamlayamadıklarını, dünya-

---

[67] Platon, *Timaios* 69c-70a.

[68] Mesela *Politika* 283b ve 298a. Aslında Platon'un siyaset anlayışı Diotima'nın dile getirdiği şu metafizik ilkeye dayanmaktadır: "Ne yarımın, ne de bütünün, daha ziyade iyinin sevgisi vardır; zira insanlar, ellerinin ve ayaklarının zararlı olduklarını görürlerse kesilmelerini kabul ederler" (Platon, *Şölen* 205e).

da bir Bir-beden, bir nesne-beden kuramadıklarını biliyoruz. Görme bize tamamıyla homojen bir alanın, birlik halindeki bir bütünlüğün tecrübesini veren tek duyudur: Bedenimin bütünsel formuna, bir kesişmede kendime dokunarak değil, daha ziyade kendimi aynada görerek erişeceğimdir. Bunun böyle olmasının sebebi yalnızca dokunsal izlenimlerin süreksizliği, kesintililiği değildir: Ayrıca dokunan el, dokunulan elin yüzeyine, ona asla erişmeden, çarpmakta; dokunma tecrübesi, onu kendisinden uzaklaştıran, onu devamlılık arz eden bir yüzey meydana getirmekten alıkoyan ve bedensel zarfın her tarafını çatlatan artakalanın direnciyle karşı karşıya kalmaktadır. Görme düzlemindeyse bu direnç ortadan kaybolur: Zira artakalan kendini asla görmeye vermez; görünürün ufkunda belirmez. Görmeye başvurarak, kendi imgemle özdeşleşerek içerisinde artakalana dair her türlü izin ortadan kaybolmuş gibi göründüğü bir dünyaya erişirim. Metafizik bundan dolayı görmeye ayrıcalık verir: Teşhir ettiği beden tamamıyla dışarıya açık, aynasal bir bedendir; başka bir deyişle aynı anda hem gören, hem de görünen, *kendini* bütünüyle *yansıt*abilen, imgesini, kendisini görürken *sabitle*yebilen, artakalansız bir bedendir. Belli ki Özne'nin, kendisini düşünen bir düşünce şeklindeki modern belirlenimi, oto-refleksiyon tesis edilmekte ve kaynağını da bu temsilde bulmaktadır.

Gelgelelim ayna tecrübesinin bir sınıra, yani görünen göz ile gören bakış arasındaki bir bölünmeye vardığını ortaya koymuşuzdur. Kendimi, görürken gördüğüm doğru değildir: Kendimi görürken gözümü, bana dokunan elime dokunabildiğim anlamda görmem ve görüşüm bir kesişmenin içinde kendisiyle düğümlenmeyi asla başaramayacaktır. Bedenim, ona baktığım an, bana tenleşmiş ve canlı bir beden olarak görünmeyi bırakır ve imgemin ortasında bir delik belirir: İçerisinden bakışımın fışkırdığı bu tenden gözü, aynada yalnızca bir *Ding Auge*, bir yabancı "göz-şey" olarak görebilirim ve böylece durmaksızın bakışımın körlüğüne tanıklık ederim. Eğer görsel kesişme yoksa ve eğer bu düzlemde hiçbir özdeşleşme kaydedilmiyorsa bu özdeşleşmeye karşı direnç de olamayacaktır: Artakalan olmayacaktır. Peki, ama bu gerçekten kesin olarak böyle midir? Bu pırıltılı, kör küreleri *beni gören*

gözlerim olarak tanıdığımdan gören göz ile görünen göz arasında bir özdeşleşmenin gerçekleşebilmiş olması gerekir. En azından, Husserl'in öne sürdüğü gibi, ilk dokunsal kendiyle-özdeşleşmeden destek alarak dolaylı bir şekilde: Aynada dikkatle incelediğim bu "göz-şey"in, dolaylı bir şekilde, benim olan göz-şeyle, "dokunmayla benim olarak kurulan"[69] göz-şeyle özdeş olduğu yargısında bulunurum. Görünen gözlerimi sahiplenmeme, gördüğüm yüzde kendimi tanımama olanak veren ellerimle yokladığım bu yüzdür, yüzümün yüzeyindeki bu dokunulabilir gözlerdir. Dokunan tenim, yaşam üfleyerek görme yetime yayılır ve artakalanını bakışlar ve yüzler dünyasına geçirerek musallatlığını ona (yani görme yetime) ileten, bulaştıran da odur. Elbette hiçbir kesişme görme düzleminde meydana gelmeyecektir -ama bununla birlikte kendimi görmemde, dokunsal kesişme tecrübesini tekrarlayan ve benzer bir direnişi uyandıran bir *yarı-kesişme* başlar. Bundan böyle bu Göz-Şey'i benim olarak kabul ederim; yabancı bir şey olarak ortaya çıkarken aynı zamanda benim bedenime, bana aittir: Artakalanın tüm özellikleri onda mevcuttur. Dolayısıyla bakışımın kör noktasında bir *görsel artakalan* belirebilir, ancak bu artakalan başka bir tecrübe alanından, tam anlamıyla bir özdeşleşmenin gerçekleşebildiği tek algısal alandan ileri gelmektedir. Dokunmanın, dokunsal devinim alanının bu önceliğini, ayna evresini -Lacan'ın çarpıtıcı yeniden inşasından ziyade, ayna evresinin fiili tecrübesini- analiz ederken ortaya koymuştuk. Çocuğun, imgesinde kendini tanıyabilmesi için yansımasına hayran kalarak edilgen bir şekilde onu seyre dalması yetmez: Görünür olanın düzlemine, dokunsal ve devindirici tecrübesinin ona hâlihazırda bir ilk eskizini sunduğu bedeninin doğmaktaki formunu yansıtarak aynanın karşısında hareket etmesi, imgesiyle oynaması gerekir. Tüm tecrübemi destekleyen ve canlandıran bu sentez olmasaydı, kendimi kendime verdiğim bu kökensel özdeşleşme olmasaydı ne gözlerimi, ellerimi, yüzümü ya da sesimi teşhis etmeyi, ne de onları bir başkasının bakışından, yüzünden, sesinden ayırt etmeyi bilemezdim.

---

[69] Daha önceden de alıntılanan Husserl, *Ideen II*, § 37, s. 211.

Ne var ki Narcissus mitinin verdiği ders de imgemle ilişkimin bir kendiyle- özdeşleşmeyi sağlamada yeterli olmaması üzerinedir. Çoğunlukla temsil edildiği gibi kendi imgesine âşık olmaktan öte, Narcissus kendisine *bir başkasının* imgesi olarak verilen bu figürün ölene kadar tutsağı olmaktadır. Onu *bizatihi kendi* yansıması olarak tanısaydı belki ondan ayrılmayacak ve bu ölümcül esarete de yenik düşmeyecekti. Dolayısıyla Narcissus'u mahkûm eden, kendisindeki narsisizm eksikliğidir... Bu kadarı küçük Narcissus'lar olan bizler için de söylenecektir: Fantasma ya da gösteri ekranları farkında olmadan kendimizi yansıttığımız bir sürü *görünmez ayna*dır. Bu anlamda asla yeterince "narsist" değilizdir: Kendi imgelerimiz olarak, bizatihi kendi tenimizin yansıtımları olarak bizi büyüleyen bu imgeleri asla yeterince tanımayız ve işte bu nedenle de arzumuz Başkası'nın arzusunun tutsağı olmakta; biz de bu şekilde kendimizi unutarak onunla özdeşleşmekteyizdir. Aynasal tanıma meydana geldiği zaman hep kısmi, güvencesiz kalır: Zira asla tamamıyla ortadan kaybolmayacak bir ilk yabancılıktan, bir tanımayıştan elde edilmektedir. Nitekim bir direnç noktasıyla, yani göz ile bakış arasındaki bölünmeyle, gören gözümü göz-şey'imden ayırıp tam bir özdeşleşmeye karşı koyan bu aşılamaz gedikle karşı karşıya kalır. Onu destekleyen dokunsal sentez olmasa görünür gözüm hemen tensizleşir ve yeniden, beni Medusa'nın karşısında taş kestiren kör Şey haline gelir. Bu "ölü göz"e, görmenin kaynağında aralanan, bu ağzı açık "kara delik"e gömülmemek için başkalarının bakışından kaçınan psikozlulara önceden değinmiştim. Tüm insan kültürleri, afallatan, talihsizlik getiren ve musallat olan *kem göz*'ü, kabahatlinin peşinden mezara kadar giden, "ta ufukta koskocaman açılmış göz"ü bilir. Bu bakışsız göz, bu yüzsüz bakış, bana ölümümün bir imgesini sunan kan dondurucu bir görüşte, beni dışarıdan Başkası'nın gözleri olarak seyre dalmak üzere tensizleşen bizatihi kendi gören gözlerimdir. Artakalanın bu etkileri bir tek bakışla sınırlanmaz: Narsistik özdeşleşme kesintiye uğradığında imgenin bütünüyle değişerek kendini aynı anda hem yabancı, hem de tanıdık bir Suret'in, Anna'yı dehşete düşüren "solgun yüz" gibi imgemin yerinde beliren bir *unheimlich* figürün

özellikleri altında sunduğu olur. Çoğunlukla bu yabancılık, kendine has olanın uğradığı bu değişim neredeyse hiç algılanmaz ve bu suretle de çok daha fazla tehditkârdır. Sartre bu tecrübeden şöyle bahseder: "Bir aynaya yaklaştığınızı hayal edin: Aynada bir imge oluşur; işte burnunuz, gözleriniz, ağzınız, kıyafetiniz. Bu sizsinizdir; siz ol*malı*sınız. Ve yine de yansımada size aniden 'yansımamın yerine bir başkasını koymuşlar' dedirten bir şey vardır[70]".

Bir artakalan, imgemin boşluğunda belirdiğinde tek yaptığım daha radikal bir tecrübeyi tekrar etmektir: Görmemin görünmezi her şeyden önce başka bir düzleme aktarılan dokunmamın dokunulmazıdır. Bu şekilde ton değiştirerek derinlemesine dönüşüme uğrar, zira dokunsal artakalan, kutuplarının her birinde kendini tanıyarak kendisine bağlanan bir tenin, yani *tenimin* artakalanı olarak kalıyordu. Görsel alanda ise böyle bir şey olmamaktadır ve görüşün dışsallığı, aynasal kesişmenin her zaman kısmi, her zaman eksik karakteri sadece artakalanın yabancılığını vurgulayabilir ve onu aynı anda hem daha uzak, hem de daha saplantısal kılabilir. Peki, bu yüzden mi bu düzlemde tehditkâr bir rakip görünümüne bürünmektedir? Artakalan, bizatihi kendi imgemden başkasının bakışına aktarılarak temel bir musallat olunmuşluğu, yani bir şey, bir nesne-ben, bir atık-ben *(moi-déchet)* haline gelerek *bakışa teslim olmak*tan, görülmeden duyulan kaygıyı ya da utancı besleyecektir. Bu da gören öznenin bu artakalan kipini Başkası'na yüklemesine, bakışını bu sefer onu aşağılamaya çalışmak üzere ona doğru çevirmesine yol açar. Bakışların mekânına cehennemvari boyutunu veren, ne olduğu gibi görme, ne de imgeselin itibarıdır; daha ziyade kendini, görürken görmenin ve de görüşünün aynı anda hem "öznesi", hem de "nesnesi" olmasının imkânsızlığıdır. İşte ben burada, ölümcül bir cirit oyununun bu kapalı sahasında, daima dışarıya açık vaziyette, bir Başkası'nın her daim kaçamak bakışı-

---

70 Sartre, "Venise de ma fenêtre", *Situations*, cilt IV, Gallimard, 1965, s. 449. Freud, başlığı tam olarak *Das Unheimliche*, (Tekinsiz; Fransızcası "L'inquiétante étrangeté") olan bir metninde benzer bir tecrübeden bahsetmektedir.

nın nesnesiyimdir. Bana yakın olmaktan daha çok yabancı olan aynasal Suret sadece kardeş rakibim değildir; aynı zamanda bana musallat *olan* bu rahat vermez mevcudiyettir: Aynanın Namevcutudur, imgemi yiyip bitiren Görünmez'dir, Horla'dır. Eserleri çoğunlukla akıntıda sürüklenen leşler, yüzülmüş bir el ya da ölünün saçı[71] gibi artakalanın başka versiyonlarına işaret etse de Maupassant musallat olan en kötü şeyin görmeden kaçtığını, kendini, görmeye *görünmez olarak* verdiğini biliyordu. Bu durumda sanki imgeyle özdeşleşmeyi kıran ve özneyi kendisinden eden "bir çeşit opak şeffaflık"ın, anlatıcıyla yansımasının arasına girdiği korkunç anda, kendini görmenin, bizatihi kendi bakışını yakalamanın imkânsızlığı, bazen, bütün olarak bedenin algısına uzanabiliyormuş gibidir. Bu *Horla etkisi*nin, imgeselin bu firarının görünürün ufkunda artakalanın tezahürünün ana kipi olması gayet mümkündür. Görüş evreniyle giderek daha fazla çakışan bir dünyada, imge üretiminin -Gösteri denilen şeyin- yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin ana odağı haline geldiği bir çağda, bu özellik, politik, estetik açıdan ve düşünce düzleminde belirleyici bir bahis konusudur. Günümüzde ne seks, ne ölüm, ne de en kötü iğrençlik, hiçbir şey imgeleştirilmeye karşı koyamaz -tabii tüm gösterilerin en narsistik olanını delip geçen bu kör noktanın dışında. Geriye, imgenin kontrolünden kaçan şeyin, imgenin *kendisine* kaydolması kalır ki en büyük ressamlar bunun çoktandır farkındaydılar: Nitekim bir tablonun, Görünmez'in izine ayırdığı yerle bir değeri vardır sadece. Burgkmair çiftine olduğu gibi, bize de bu ölüm noktasını, imgemizin boş yerini göstererek ancak bu şekilde görmenin narsisizmini başarısızlığa uğratabilir.

Peki, artakalanın bu filizleriyle yalnızca görme düzleminde mi karşılaşırız; yoksa başka algısal alanlarda da belirirler mi? Mesela işitsel alanda da karşımıza çıkacaklar mıdır? Bunun için orada bir kesişmenin düğümlenmesi gerekecektir ve ayrıca işitmemin bir kısmının telafisi olmaz bir şekilde benden kaçıp bana musallat olmak üzere geri gelmesi. Bu uğultu-

---

[71] Maupassant'nın yukarıda bahsi geçen hikâyeleri sırasıyla: *Sur l'eau* (1876), *La main d'écorché* (1875), *La chevelure* (1884) (ç.n.).

lar ve sesler karmaşasında dünyanın gürültüsü bana ulaştığında içlerinden biri dikkat çekmektedir: Konuştuğumu duyarım; ayırt ettiğim elbette benim sesimdir; bana kendini veren kendimin, tenimin bir kısmıdır ve bu bağış *(don)* burada, bir kesişmede, *sesli-işitsel* bir *sentez*de gerçekleşmektedir. Dili bir "iletişim aracı" olarak görmeye o kadar alışığızdır ki; konuşmamızın Başkası'na yöneltildiğine o kadar ikna olmuşuzdur ki nihayetinde, her şeyden önce, kendimize hitap ettiğini unuturuz: Konuşmak öncelikle konuştuğunu duymaktır. Yalnızca "vicdanın çağrısında" ya da "*ego sum*" ifadesinde değil, hâlihazırda en ufak bir cümlede, en önemsiz bir sözcede dahi kendimi çağırmaktayımdır ve bu ilk çağrı kendime-verilişimin modlarından biridir. Daha dünyayı bile dile getirmeden, şeyleri bile adlandırmadan, sözüm kendisinden etkilenen yaşamımın bir çığlığıdır. Ayrıca deneysel araştırmalar da seslemenin işitmeyi model aldığını, sesimizi çıkarmanın bir çeşit oto-duygulanıma, "kendini-duyma"ya bağlı olduğunu göstermektedir. Sesin kötüleşmesi, akortsuz hale gelmesi, tınısını, ritmini ve diksiyonun açıklığını kaybetmesi için teknik bir aygıtın yardımıyla bu işitsel kontrolü bozmak yeterlidir: Konuşmam, kendisini duymayı ve işitmeme *uyum sağlamayı* artık başaramadığından tamamıyla işitilmez hale gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse durmaksızın kendime hitap ettiğim bu çağrı, bazı sözlerde daha yoğun olarak yankılanmaktadır: Örneğin kendimi adlandırdığımda, ya da "birinci tekil şahısta" *bizzat kendi adıma* konuştuğumda. Dil her ne kadar egonun tekilliğine ihanet ediyor olsa bile özel ad ve *ben* zamiri esasi dayanak noktaları olarak kalmaktadır. Latin dilleri bunun delilidir; çünkü "kendini çağırmak" *(se chiamare, se llamar...) kendini adlandırma*nın eş anlamlısıdır. İçerisinde kendime-verilişimin kendini ortaya koyduğu bu ayrıcalıklı sözceleme edimini bir çağrı *(invocation)* olarak adlandırmayı teklif ediyorum. Tabii onu, birisi tarafından çağrıldığım tüm dil durumlarından, bana hitap edenin ve kendi yasasına tabi kılmak üzere bana kimliğimi tayin edenin Başkası olduğu çağırmalardan *(interpellation)* ayırt etmek gerekir. Vaktiyle Althusser, Din, Aile, Medya ya da Okul gibi "ideolojik aygıtlar"ın bireyleri özneler olarak çağırdığını, onları ideolojik ta-

nıma ritüelleri vasıtasıyla tabi kıldığını anlatıyordu[72]. Fakat şunu anlamamıştı: Bu şekilde çağrılabilmem için, Başkası'na *işte buradayım* diye cevap verebilmem için öncelikle *ben* diyebilmem ve tekil bir birey olarak hâlihazırda kurulmuş olmam gerekir. Egonun çağırışı, kendine çağrısı, Başkası'nın tüm çağırmalarını mümkün kılan şeydir -ayrıca muhalif olmasına, onu köleleştiren, normalleştiren, tekilliğinden yoksun bırakan bu aygıtların gücüne direnmesine olanak sağlayan da odur.

İçerisinde konuştuğumu duyduğum bu kesişme olmadan kendime herhangi bir çağrı, imkânsız olurdu. Öte yandan sesin ve işitmenin sentezi kaçınılmaz olarak kusurlu ve dokunsal sentezi karakterize eden içkin birlikten, tersine çevrilebilirlikten mahrum olarak kalacaktır. Konuşmanın alanı işitmeninkiyle çakışmaz ve sesim, bana bir başkasının sesi, dünyanın tüm gürültülerine benzeyen aşkın bir *ses-şey* olarak hep dışarıdan ulaşır: Görmedeki gibi mesele bir yarı-kesişmeden başka bir şey değildir. Peki, onu başkalarından ayırt edip *bizzat kendi* sesim olarak tanımamı sağlayan nedir? Burada da yine dokunmanın kökensel boyutudur: Bana sesimin *imza*sını veren, onu benim olarak kurmama izin veren, içkin, dokunsal duyuşlardır; seslemeye eşlik eden içsel titreşimlerin algısıdır. Bunlar olmadığında bu ses benden gelmez. Husserl bu ana devindirici duyuşların (yani kinestetik duyumların) önemini kabul etmişti: Sesin aidiyeti ve egonun onu sahiplenmesi, Husserl'e göre kendilerini aslen "yüksek sesle ifade"de veren "ses kaslarına has kinestetik duyumlar"a dayanmaktadır[73]. Olgusal bilimler, bu analizi doğrular ve ona beklenmedik bir ilavede bulunur: Tomatis'in çalışmalarının da gösterdiği gibi, sesin tınlaşımına, "söz akışı"nın sebep olduğu baskı varyasyonlarına karşı yalnızca gırtlak değil, aynı zamanda tüm cilt duyarlıdır. Bu dağınık dokunsal izlenimler, bu "cilt klavyesi" ses çıkarımının kontrolünde önemli bir rol oynamaktadır ve

---

[72] Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État" (1969), *Positions*, Éditions sociales, 1976, s. 79-137. Daha öncede gördüğümüz gibi, Lacan'a göre öznenin imleyene bağımlılığını güvence altına alan bu türden bir çağırmadır *(interpellation)*.

[73] Husserl, *Ideen* II, § 21, s. 143 (not), ayrıca § 37, s. 212 (seslerin yerlerinin belirlenmesi sorunu ile işitme, görme ve dokunma arasındaki farklar üzerine).

vücudun bazı bölgeleri yalıtılarak bu ses akışı kırılırsa ses, tek telli, stakato ve belirsiz hale gelerek artık *ortaya konamaz*[74]. Nitekim bütün tenimle, bütün bedenimle konuşurum, şarkı söylerim, kendimi çağırırım ve aynı şekilde dokunan tenim, görünen bedenimle özdeşleşmekte; sesimin ses zarfı ise cildimin dokunsal zarfıyla çakışmaktadır. Dokunma katmanının diğer algısal katmanların temeli olduğu ve dokunsal kesişmenin, bakışımla bedenimin imgesi arasında, konuşmamla duymam arasında, bedenimle başkalarının bedenleri arasında düğümlenen yarı-kesişmeleri desteklediği de böylece doğrulanır.

Dolayısıyla bu alanda artakalanın etkileriyle karşılaşmayı bekleyebiliriz: Öyle ki sesli-işitsel sentezin koşulları -ağızla kulağın, konuşmayla işitmenin denksizliği- onu kaçınılmaz kılmaktadır. Sesimin tenimden ayrılması için dokunsal kaidenin geri çekilmesi ve ilk kesişmede bir aksaklığın olması yeterlidir. Bu durumda sesim bir Başkası'ndan geldiğini sandığım yabancı bir ses olarak bana geri gelir, ama yine de kendimin derinliklerinde artakalanın sesi olarak yankılanır. *Dasein*'ı yeniden kendisine çağırmak üzere "uzaktan uzağa doğru çınlayan" vicdanın çağrısı da bu şekilde sunulmaktadır. Hâlbuki aslında kendine hitap eden bir çağrı söz konusudur. Ne yazıktır ki Heidegger çağrının tensel temeliyle neredeyse hiç ilgilenmemiştir: Çağrının, bu şekilde, kendini "ilk bakışta ve çoğunlukla" çarpıtılmış vaziyette bir Başkası'nın çağrısı olarak sunma noktasında neden değişime uğradığını merak etmemiştir. Dünyaya ve başkalarına yabancılaşmış, sahici olmayan bir varoluşa saplanıp kalmış bir var olanın, bu yabancı seste bizatihi kendi sesini nasıl tanıyabildiğini bize açıklamaz. Aynı zorlukla psikanaliz de karşı karşıya kalır. Nitekim bilindiği üzere, Freud üst ben'in oluşumunda akustik izlerin üzerinde ısrarla durmaktaydı. Bu terimle (yani üst-benle) bir *inneres Ausland*'ı, bir çeşit "içsel yabancı ülke"yi, ben'den artana karşı koyan bir ben parçasını[75] ifade eder: Üst-ben'in, ben'in

---

[74] Özellikle bkz. Tomatis, *L'Oreille et le Langage*, Éd. du Seuil, 1978, s. 144-145 ve 18-181.

[75] Bkz. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (31e conférence) ve *Essais de psychanalyse*'in temel metni "Le Moi et le Ça".

içinde farklılaşması, bizi böylece sesin, yani tam da başka kalırken ben'in içine yansıtılmak suretiyle benim olmuş olan yabancı bir sesin gizemine geri getirir. Ancak Freud üst ben'in kaynağında yer alan bu ses kırıntılarının, ben'i meydana getiren dokunsal duyumlarla birbirine nasıl eklemlediğini bilmenin peşinde değildi. Bunun için dokunmayla duymanın birbirine düğümlenmesini ve bedensel bir ben için bizatihi kendi bedenini, kendi sesini, bilinmeyen bir Şey olarak tecrübe etme imkânını sorgulamak gerekirdi.

Bununla birlikte psikanaliz delilik tecrübesiyle, hiçbir yerden gelmeyen "sesler duyma" sanrısıyla yüzleşir. Muammanın anahtarını da burada bulacağızdır. Gisela Pankow, bize, sürekli komşu evden "yaptığı her şeyi bir yankı gibi yineleyen" ve "hep: *Hiç*" diyen bir sesi, "polisin sesi"ni duyan bir kadının hikâyesini anlatır[76]. Bu ses ilk kez hasta kadın, kendi evinden, ona ait olmayan bir mobilya alındığında ortaya çıkmıştı. Pankow'un da dikkat çektiği gibi, burada ev, sanki hiçbir ayrılığın mümkün olmadığı şekilde birbirine dolaşmış iki heterojen kısımdan oluşmuş gibi yaşadığı bir bedenin, bedeninin bir projeksiyonudur. Yabancı parçayı kendinden dışarıya atma teşebbüsü, sesin tezahürüne sebep olmaktadır. Bu durumda ses, bedenden kesilip alınan küçük şeyin yerine konan bir şeyden, tensel artakalanın işitsel bir suretinden başka bir şey değilmiş gibidir. Bunun da nedeni, şüphesiz, kadının, başka bir düzlemde artakalanı işitsel bir formda geri getirerek hemen telafi etmeden ayrılıklarına dayanması için teninin ve artakalanın birbirine dolaşıklığının fazlasıyla güçlü olmasıdır. Ne bedene entegre olan, ne de ondan tamamen dışarı atılan artakalan, varlığını *sınırda*, komşu evden gelen bir "yankı" gibi, aynı ve başka arasındaki belirsiz sınırda sürdürmektedir. Tam da şu terim onu gözler önüne serer: Kadına musallat olan ses, bir Başkası'nın sesi değil; daha ziyade konuştuğunu duyarken onu tanımayı ve onu teninin *içsel* bir tınlaşımı olarak teşhis etmeyi artık başaramazken kendisine dışarıdan geri

[76] G. Pankow, *L'Homme et sa psychose*, s. 92-103. Sözlü halüsinasyon meselesine dair J. Naudin'in *Phénoménologie et psychiatrie: Les voix et la chose* (PUM, 1997) adlı çalışması okunabilir.

gelen kendi sesinin sade bir yankısı, sesli bir yansıması, bir tınlaşımıdır. Kartezyen *deceptor* gibi, *Dasein*'a "hiçlik"ini hatırlatan çağrı gibi, üst-ben'in ölümcül buyruğu gibi bu işkenceci egonun, kendisine ait olarak tanımadığı kendisinin bir kısmıdır. Ses, sürekli *hiç* diyerek ona yaşamının, içerisine gömüldüğü Hiç'i haykırmaktadır. Bu şekilde egoyu *ikiye katla*yarak, çağrısının yerine geçerek ona haykırır; onu hiçe indirger (*ut nihil sit*) ve belki bu yabancı ses ona kendisinin de *hiç olduğunu*, ondan ayrılmış ve yanıltıcı bir şekilde Başkası'na aksettirilmiş bizatihi kendi sesinden başka hiçbir şey olmadığını da haykırmaktadır. Başkan Schreber için işkenceci seslerin bu hiçliği bir hayli hayret vericiydi: Onun gibi ince ruhlu biri, Tanrı'nın akıl almaz saçmalığının yeni bir kanıtını gördüğü bu "monoton ve bıktırıcı tekrar"dan, "bir makine gibi zırvalama"dan ancak öfkeye kapılabilirdi.

Dolayısıyla Ses'in musallat oluşu kökensel değildir: Bilakis tensel bir yırtılmaya, ten-ben'in, artakalanını, bedeninin birliğine katarak yeniden emmeyi artık başaramadığı bir *kesişme krizi*ne dayanmaktadır. Dokunsal sentezin bu başarısızlığı artakalanın ten-ben'le ilişkisini ve ayrıca tecrübede biçimlenme kipini, belirme tarzını etkiler: Kendini dokunma düzleminde artık gösteremediğinden başka bir düzleme aktarılır; tensiz bir ses ya da yüzsüz bir bakış olarak yeniden belirir. Artakalan, dokunma alanındaki dayanağını kaybederek dönüşüme uğrar; tersine çevrilebilir olmayı bırakır ve kendini egodan giderek daha fazla ayırır. Nitekim bu kriz, kesişmenin tersine çevrilebilirliğini, tenimin dokunan ile dokunulan kutbu arasındaki devamlı değiş tokuşu etkilemektedir. Kesişme kırıldığında, bu kopukluk musallat olunmuşluğumu daha da arttırır: Onu susturmak için başıma bela olan bu Ses'e asla hitap edemeyeceğimdir. Bana dik dik bakarak beni taşlaştıran bu Bakış'a, ona bu sefer de ben dik dik bakayım diye asla başımı çevirip bakamayacağımdır. İşte burada Başkası'nın hâkimiyetine çaresizce maruz kalmaktayımdır: Zira görmeme, duymama ten veren ve onları benim olarak algılamamı sağlayan şey, dokunmayla olan ilişkileri ve dokunsal alana kök salmış olmalarıdır. Öncesinde akortlanıp kendini tanımasına yardım eden ses titreşimleri ve dokunsal izlenimlerin "klavye"sinden

mahrum kalan ses, aidiyet hissini, onu *benim* sesim olarak teşhis eden egonun imzasını kaybeder. Böylece ne tamamen benim ne de başkasının, hiç kimsenin sesi olarak yankılandığı bir *no man's land*'de[77], "içsel bir yabancı ülke"de akıp gitmeye koyulur. Sınırın ortadan çekilmesiyle -artakalanın ayırma işlevinin aksamasıyla - beraber, ben ile başkasını ayıran sınır da çöker: Bazen bizzat kendi sesim bana sanki yabancıymış gibi ulaşır ve bazen de başkasının sesi bende sanki benim sesimmiş gibi çınlar. Mesele *Dasein*'a nüfuz eden çağrı da olsa; üstben'in kaynaklandığı ses izleri ya da "polis memuru"nun sanrılanan sesi de olsa her defasında, aynı ile başkanın, içeri ile dışarının, (bana) has ile yabancının birbirinden ayırt edilmez hale geldiği bir *aidiyet kriz*ine tanık olunmaktadır. Bu durum da en aşırı yabancılaşmayı, yani Başkası'nın buyruğunun, çağrısının kendime yönelttiğim çağırışın yerine geçtiği, Başkası'nın arzusunun, bana sanki bizzat benim arzummuş gibi dayatıldığı anı tanımlamaktadır. Öyle ki bu yabancılaşma Başkası'yla tüm ilişkilerime damgasını vuracaktır. Kıskançlığımın ve nefretimin, utancımın, saygımın, sevgimin *kime* yönelik olduklarını ve gerçekten başka egolara ya da bana kendimden daha benmiş gibi görünen başkasına mı hitap ettiklerini bile artık ayırt edemeyeceğimdir. Bizi, kendimizi Başkası'nın çağrısına açmak üzere egoizmimizden vazgeçmeye davet eden şu dindar ahlakçıların saflığının farkındayızdır. Nasıl olur da bu çağrıya cevap vermek için egonun önce kendisini ve kendi sesini bulmasının gerektiğini görmezler? Ancak bu koşulla, Başkası'yla benim aramda, onun sözüyle benimki arasında bir fark meydana getirip onu Başkası olarak tanımayı, ona gerçekten hitap etmeyi başarabileceğimdir. Beni başkalarına doğru götüren yol, öncelikle kendimden geçer ve yalnız musallat olunmuşluğundan kurtulmuş bir ben Başkası'nın gerçek yüzünü keşfetmeyi umabilir.

Peki, bizzat kendi sesini artık tanıyamama, teninden, imgesinden, arzusundan yoksun bırakılma noktasında yabancılaşmış bir ben kendinden kaçmış olanı nasıl geri kazanabilir?

---

[77] Orijinal metinde bu şekilde İngilizce olarak bırakılmış; öte yandan Türkçeye "kimseye ait olmayan toprak, tampon bölge vs." olarak çevrilebilir (ç.n.).

Her ne kadar somut formları hâlâ muğlâk kalsa da söz konusu kurtuluş mümkün olmalıdır: Kurtuluş, kaynağını, kendimi kendime bağışladığım devamlı yaratımda bulur. Benim her zaman hâlihazırda bana açığa vurulmuş olmam *dolayısıyla ayrıca* kendimi kendimden saklayabilir, bir başkasıyla özdeşleşebilir, yasasına sanki benimmiş gibi boyun eğebilirim. Kendimi çağırdığım için çağrım sanki bir başkasından geliyormuş gibi bana seslenme noktasında bir artakalan figürü tarafından saptırılıp ele geçirilebilir. Egonun kendine-verilişi yabancılaşmasından ve musallat olunmuşluğundan daha kökenseldir ve onları aşmasını sağlaması gerekir. Ama nasıl? Eski bir efsane, vatanından uzaklara sürgün edilmiş bir kralın hikâyesini anlatır. Kral en sonunda asaletini ve ana vatanını unutur. Ta ki bir habercinin ona babasından bir mektup getirdiği güne kadar: İşte o zaman kim olduğunu hatırlar ve ülkesine geri döner. Kafka, *Çin Seddi'nin İnşası*'nda, bu hikâyenin, kralın elçisinin şatodan çıkmayı başaramadığı ve mesajın muhatabını sonu gelmez bir bekleyişe terk ettiği daha ironik ve daha karanlık bir versiyonunu ortaya koymaktadır. Eğer kraliyet habercisi, kendisinden başkası olmasaydı, çağrıyı yapan ile muhatabı bir olsaydı durumu daha da umutsuz olurdu. Kendisini unutmuş bir ego, kurtarıcı mesajı kendine nasıl hitap edebilir? Kurtuluşumun gerçekleşmesi için artakalanla ilişkimi derinlemesine dönüştürebilmem, yani artakalanı yabancı bir şey olarak reddetmeyi kesip onu nihayetinde bizatihi kendi tenim olarak tanıyabilmem gerekir. Peki, bunun için artakalanı bedenin içine çekmeyi deneyerek bedenleşmeyi takip etmek yeterli olur mu? Dokunma düzleminden, görme düzlemine geçerek artakalanın ortadan kaybolacağı bir dünyaya eriştiğimi düşünmüştüm. Ama bu doğru değil; çünkü artakalan, Bakış'ın musallat oluşunda yeniden belirmektedir; keza duyma düzleminde de durum aynıdır. Artakalanın- damgasını taşımayan tecrübemin tek bir boyutu, oluşumumun tek bir safhası yoktur. Böylece tüm bedenleşme süreci kendisini dengesizleştiren artakalanın etkilerinden muzdariptir. Ona direnmek için egonun, hep daha karmaşık ve nazik konfigürasyonlar inşa ederek bir düzlemden diğerine geçmesi gerekmektedir. Buna göre benim olan bu beden, benim olduğum

bu özne, artakalanın musallat oluşunun üstesinden gelecek ve yine de geri dönüşünü engellemeyi asla başaramayacak olan savunma düzenlerinden başka bir şey olmayacaktır. En azından tek-benci bir kendini-kurmaya bağlı kalındıkça bize böyle olduğu söylenecektir: Başkası'yla karşılaştığımda, onunla diyaloga girdiğimde giderek kendimi onun beni gördüğü gibi görmeyi, bedenimi tüm diğerlerine benzeyen bir insan bedeni, nesnel mekânda bulunan maddi bir şey, artık hiçbir yabancı unsurun izini taşımayan bütünsel bir beden olarak düşünmeyi öğrenirim... Peki, bu, Başkası'na çok şey bahşetmek değil midir? Yaşamıma yabancı, aşkın bir antite beni musallat olunmuşluğumdan, tenimle bir olan artakalandan nasıl kurtarabilir? Ve kendisini henüz gerçekten keşfetmemiş bir ego, Başkası'yla, onun tarafından ele geçirilmeden, yabancılaştırılmadan nasıl karşılaşabilir? Başkası'yla karşılaşmanın beni artakalanın hâkimiyetinden kurtarıp kurtaramayacağını ya da fantasmalarımın ve yabancılaşmamın topluluk düzleminde yeniden belirip belirmeyeceğini görmek için ego ile alter ego arasında hangi düğümün dolaştığını ve başkası dediğimiz bu tanıdık zannedilen fenomenin nasıl kurulduğunu anlamaya çalışmak gerekir.

Başkasının Ötesinde

> "Bilincim bir çember gibi bende açılan yabancıdan geçerek kendine geri gelir."
>
> Husserl.

Ego, kendisinden başka bir ego olmanın -başkası olmanın- anlamını nasıl tesis edebilir? Vaktiyle Husserl'in ortaya attığı bu soru, ben'in kaçınılmaz olarak başkası tarafından öncelendiğine, daha doğmadan ve tüm yaşamı boyunca dünyada başkalarının ona tayin ettiği yerle belirlendiğine ilişkin ortak apaçıklığın altında ezilmiş vaziyette, tamamıyla duyulmaz hale gelmiş gibi görünür. Husserl, solipsist bir egonun kendi başına *alter ego*yu nasıl kurabildiğini anlamaya çalışıyordu. Gelgelelim haleflerinden biri bile onu bu yolda takip etmemiştir. Hepsi o veya bu şekilde ego cinayetinin cazibesine ka-

pılmıştır: Ben'in kökensel olarak kendini kendisine verdiğini kabul etmeyi reddederek onun kendini kendinden bir *başka*sına kökensel olarak verebildiğini, başkasının başkalığını kendisinde kurabildiğini tasavvur etmekten kaçınmışlardır. Doğrusunu söylemek gerekirse hepsi ben'in önceliğini reddetmede hemfikir olsa da -ben'in- Başkası'yla ilişkisini daha net olarak belirlemek söz konusu olduğu andan itibaren birbirleriyle karşı karşıya gelirler: Kimisi, ben ile başkaları arasında asli bir farksızlığı ve ayırt edilemezliği varsayarken, bazıları da, aksine, sonsuz bir mesafenin onları ayırdığını söyler. Öte yandan her iki durumda da müthiş zorluklar meydana çıkmaktadır. Her zaman hâlihazırda başkalarıyla birlikte olduğum, onlarla özdeşleştiğim, içerisinde "herkesin başkası olduğu ve hiç kimsenin kendisi olmadığı" belirsiz "Onlar" *(On)* arbedesinde onlara karışmış olduğumu iddia ettiklerinde, bizzat olduğum bu var olanın, Onlar'ın tiranlığına karşı nasıl direnebileceği ve nihayetinde sahici bir Kendisi olarak nasıl var olabileceğini anlamak zorlaşır. Peki, Başkası'nın aşkınlığı üzerinde, onu benden ayıran sonsuz mesafe üzerinde durmakla daha fazla şansımız olur mu? Bu şekilde beklenen, başkasının yüzüyle etik bir ilişki şansını muhafaza etmektir. Ancak bu, ben'in itibarsızlaştırılması pahasınadır: Ben, bu suretle, adaletsizliğin ve kötülüğün biricik kaynağı olarak damgalanmakta; Başkası'nın egemen otoritesine teslim olmaya, kendini ona adamaya, kendini onun için feda etmeye davet edilmektedir. Başkası ile ben arasında böylesine derin bir uçurum açıldığında şu basit olguyu anlamak imkânsız hale gelir: Başkası kendini, aynı benim gibi, her zaman "ben" *(je)* diyerek adlandırmaktadır. Bu, onun da bir ego olarak yaşadığı ve kendini, her defasında, bana benzeyen bir *başka ben (autre moi)* olarak -bir *alter ego* olarak- verdiği anlamına gelmektedir. Eğer kökensel yabancılaşma tezi, ben ile Başkası'nın ayrılığının ve *özdeşliksizlik*lerinin düşünülmesine olanak vermiyorsa buna karşılık aralarına mutlak bir mesafe koyanlar ise *özdeşleşme*lerinin, kendim ile başkaları arasındaki bir ortaklığın imkânını düşünememektedirler. Aslında bu birbirine rakip iki tez aynı önyargıya dayanmaktadır: Her ikisi de egonun kendini hep Başkası'ndan, yani aşkınlıktan itibaren ta-

nımladığını kabul eder. Aşkınlığın içkinlikten önce geldiğini, ben'i Başkası'yla ilişkisinin kurduğunu varsayar. İşte bu önyargıyı sorgulamak istiyorum: Bu şekilde Başkası'ndan hareket ederek egonun hakikatine ulaşmaktan kaçınılmaktadır. Bunun yerineyse sadece yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin hâlihazırda biçimsizleştirdiği bir egoya ulaşılmaktadır. Dolayısıyla buradan Husserl'in yaklaşımına geri gelmeyi, Descartes'ın sadakatsiz öğrencilerinin terk ettiği Kartezyen yolu yeni baştan araştırmayı teklif ediyorum. Bu yol belki de nihayetinde *başkası fenomenine* erişimimizi sağlayacaktır

Radikal bir *epokhe* aracılığıyla Başkası'nın varoluşunu her anlamıyla devre dışı bırakırım. Kökensel olarak benim olana, başkasıyla ilişkinin her türlü izinin bertaraf edildiği egomun ilksel aidiyet alanına ulaşmaya çalışırım. Elbette ki başkası yok edilmez: "Basit fenomen" olarak, tecrübe alanımda aniden belirip bir süre jestler yapan ve sonrasındaysa ortadan kayboluveren yabancı beden olarak kalır. Alter ego fenomenini bu bedeni algılayışımdan itibaren kuracağımdır. Bununla birlikte bu beden bizatihi kendi tenime benzeyen bir ten olarak ortaya çıkmaz; benim "ben"ime benzer bir ben'i hiçbir şekilde doğrudan sunmaz. Orada algıladığım beden kendini öncelikle basit bir şey olarak sunar ve başkasının bedeni, sadece bir Francis Bacon'un sanrısal imgelemlerinde değil, aynı zamanda bizzat kendi tecrübemizde kendini "'et'e benzeyen bir bedensellik[78]" olarak görmeye ve dokunmaya verir. Peki, bu "et", bir tenden beden olarak, başkasının canlı bedeni olarak nasıl kurulabilir? Ona ten olmanın anlamını vererek, kökensel olarak tecrübe ettiğim tek teni, benim tenimi ona bahşederek. Husserl, bu tensel bağışı başkasının bedenine bizzat kendi tenliliğimi yansıttığım bir *transfer* olarak tanımlar. Nitekim her bir bakışımda, her bir dokunuşumda tenim, bu şeybeden'e naklolup *(corps-chose)* ona yaşam vermektedir. Peki, bu transpozisyonu mümkün kılan nedir? Bu yabancı beden ile bizzat benim bedenim arasında, buradaki elim ile onun

---

[78] *"'fleisch' ähnliche Körperlichkeit"* - Husserl onu bazen bu şekilde tarif etmektedir: bkz. *Husserliana*, cilt XV, s. 249 - *Autour des "Méditations cartésiennes"*, s. 194.

oradaki eli arasında, onun agresif ya da neşeli mimikleriyle benim öfkeme ya da neşeme eşlik eden mimikler arasındaki benzeşmedir; birbirimize olan benzerliğimizdir.

Bununla birlikte sadece basit bir benzerlik, birbirine ebediyen yabancı kalan iki beden arasındaki tamamıyla dışsal bir ilişki söz konusudur. Tenimi başkasının bedenine transfer eden yansıtma hepten bir özdeşleşme, tenimin bütünüyle onun teniyle kaynaşacağı bir komünyon anlamına gelmemektedir. Egom ve alter ego arasında, her daim, indirgenemez bir ayrılık kalacaktır. Kaldı ki eğer -bu ayrılık- ortadan kaybolsaydı ve eğer "bizzat başkasının varlığına ait olan şey benim için doğrudan erişilebilir olsaydı bu, yalnızca kendi varlığımın bir momenti olurdu ve en nihayetinde ben ve o aynı olurduk[79]". Husserl, tecrübemi başkasınınkinden ayıran "aşılamaz uçurum"un üzerinde işte bu nedenle bu kadar durur. Başkası'nın bedeni bana, onu canlandıran meçhul ben'i sunar, ama yalnızca dolaylı yoldan, diğer bir deyişle algıladığım masa yüzeyinin bana dolaylı olarak saklı tersini sunmasıyla aynı şekilde. Başka ben'i, başka bedeni *kendi teninde* kavramayı, acısını çekmeyi, kaygısını ya da neşesini deneyimlemeyi asla başaramayacağımdır. Tenimi başkasının bedenine *reel olarak* transfer etmekten öte, tenimi başkasının bedenine yalnızca "tenime dayalı bir analoji yoluyla" atfederim. Dolayısıyla burada dışsal bir ilişkilendirmeden, bizi ayıran mesafeyi kaldıramayan analojik bir transpozisyondan başka bir şeyle işimiz yoktur. Ve bununla birlikte transfer gerçekleşir: Tenimi bu yabancı bedene yansıtarak uçurumdan geçmeyi, bu bedende benimkine benzer bir teni, benzer bir acıyı, benzer bir neşeyi, bana benzeyen ve -yine de- benden farklı olan bir başka egoyu tanımayı başarırım. Başkalığı, yabancılığı ortadan kaybolmaz, daha ziyade bundan böyle yeni bir anlam kazanır: Tam olarak bir *alter ego* olmanın anlamını. Bu da şu önemli açıklamayı bütünüyle anlamlı kılmaktadır: *Kendinde ilk yabancı* (ilk *ben-olmayan*), *başka ben*'dir" (*Kartezyen Meditasyonlar*, § 49). Tenden bedeniyle açığa çıkan başkası dünyada belirmekte ve tezahürü bir *ikinci doğum*a benzemektedir, zira her

[79] Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 50 (1929), s. 91.

yabancı ten, "bir ikinci doğumu tecrübe etmeden ve ten olarak kavranmadan" önce, "bir ilk doğuma göre dışsal bir şey olarak dışsallıkta" verilmelidir[80]. Söz konusu yeniden-doğum *(re-naissance)* sürekli yeniden başlar: Her an, şey-bedenler *(corps-choses)* onları bir o kadar tenden bedene dönüştüreyim diye bana kendilerini sunarlar. Bu sayısız beden, aynı merkezin, yani bizzat olduğum temel monadın etrafında durmaksızın dönerek tek bir kumaş, tek bir tenden doğmuş bir monadlar topluluğu dokumak üzere iç içe geçer. Bu oldukça dikkat çekici analiz, felsefenin büyük klasik tezlerinin sade güzelliğine sahiptir. Görünüşe göre Husserl, haleflerinin düşeceği tuzaklardan kaçabilmiştir: Ben'in önceliğini, başkasının başkalığını feda etmeden muhafaza etmeyi, aynı anda hem monadların ayrılığını, hem de biraradalıklarını hesaba katmayı başarmıştır. Peki, bu gerçekten böyle midir? Analizinin titizliğine, radikalliğine rağmen başkası fenomenini kurmayı gerçekten başarır mı? "İlk yabancı" ile başka ben'i özdeşleştirmekte haklı mıdır? Bu şekilde hem başkasının başkalığını, *hem de* ben'in tekilliğini zorlamaz mı?

Elealı Yabancı bizi uyarmıştı: Benzerlik "çok kaygan bir türdür"[81]. Husserl, başkasının kuruluşunu bedenlerimiz arasındaki bir benzerliğin algısına yerleştirerek teorisine oldukça kırılgan bir dayanak vermiştir. İnsan tecrübesinde benzerliğin ilk olarak asla yakalanmadığı, insanların her şeyden önce başkalarının benzeşmezliğine, yabancılığına karşı, yani onları başka insanlar, benzerleri olarak tanımalarına engel olan fiziksel, cinsel ya da dilsel farklara karşı duyarlı oldukları şeklinde Husserl'e kolayca itiraz edilebilir. Lévi-Strauss'un sözünü ettiği gibi her kabile ya da etnik grubun üyeleri kendilerini çoğunlukla tek "gerçek insanlar" olarak görme, "maymunlar", "bit yumurtaları", "hayaletler" olarak adlandırdıkları diğer gruplarıysa insanlığın dışına atma eğilimindedirler. Bildiğimiz gibi, en parlak uygarlıklardan biri, binlerce yıl, insanları, hiyerarşinin en aşağısındakilerin insanlığın sınırlarına

[80] Husserl, *Husserliana*, cilt XIII, s. 6 –*Sur l'intersubjectivité*, PUF, 2001, cilt I, s. 66.

[81] Platon, *Sofist*, 231a.

atıldığı katı bir şekilde hiyerarşik ve sıkı sıkıya belirlenmiş sayısız kasta dağıtarak insanlar arasındaki radikal bir benzeşmezlik üzerine inşa edilmiştir. İnsan tecrübesinde bu kadar yaygın bir durum, kaynağını aşkın bir düzlemde bulmalı; alter egoyla ilk karşılaşmamın sahnelendiği başlangıçtaki düğüme dayanmalıdır: Başkasının bedeni ve mevcudiyeti karşısında bizi yakalayan bu yabancılık hissi de buradan kaynaklanmaktadır. Bu düzeyde mesele artık benzerlik olamaz. Dünyadaki tüm bedenlerin benzeri olan bir beden nasıl olur da bu dünyaya yabancı, tekil ve karşılaştırılamaz, antiteye, -tenime- benzeyebilir? Eğer tenimin henüz ona benzeyen bir şeye sahip olmadığı[82] doğruysa ona benzeyen şeyleri, yalnızca ten olmayı bırakarak ve başkasının bedeni gibi bedensel bir şey haline gelerek tecrübe eder. Başkasıyla ölçüşebilmem ve bedeninde benzerlikler keşfedebilmem için hâlihazırda dünyada kaybolmuş, başkasıyla özdeşleşerek yabancılaşmış olmam gerekir. Görünen o ki Husserl'in analizi tecrübenin anlamını tersyüz etmektedir: Başkasıyla özdeşleşmemi sağlayan, başkasının bedeniyle olan bir benzerliğin algısı değildir. Bilakis bedenlerimiz arasındaki bir benzerliğin yakalanmasını mümkün kılan, onunla özdeşleşmemdir; bana benzeyip benzemeyebilen görünür bir formun algısı öncesi, "kör" olması gereken ilk özdeşleşmedir. Dünyadaki hiçbir şey tenime benzemez ve yine de bu tenin bir özelliği ya da bir kutbu, bu yabancı bedene kendi tenliliğini aktarma, ona kendi yaşamını bağışlama noktasında onun tekil bir özelliğiyle körü körüne özdeşleşmektedir.

Şu halde yeni bir zorluk ortaya çıkar. Nitekim böyle bir özdeşleşmenin transferi nasıl temellendirebildiği, diğer bedene bir ten olma anlamını nasıl verebildiği belli değildir zira başkasının teni yoktur. Elbette başkası bizatihi kendi bedenini, benim kendi bedenimi tecrübe ettiğim gibi bir tenden beden olarak tecrübe etmektedir. Ancak teni kendini tenime *ten olarak* vermez: Algım asla onunkiyle çakışmayacaktır; teninin dokunduğunu ve dokunulduğunu asla kendime dokunduğum gibi hissetmeyeceğimdir. Tenim benim için *Urleib* olarak,

[82] Husserl, *Autour des "Méditations cartésiennes"*, s. 216.

tek ve biricik ten olarak kalır ve bu da onu prensip gereği aşkın bir bedene aktarılmaktan alıkoymalıdır. Her şeye rağmen tenimin başkasının bedenine geçmeyi başardığını varsayalım: Benim olmayı bıraktığı andan itibaren ten olmayı da bırakır ve başkasının bedeni önceden olduğu gibi tenden yoksun basit bir şey olarak kalır. Öte yandan transferin gerçekleştiğini kabul edelim: Hangi mucizeyle olduğu bilinmez bu başka beden tenleşmeyi başarır. Başkası ten kazanır kazanmaz, her daim benim olan teni alır almaz benim bir parçam, simulakrım ya da eşim olmak üzere başka olmayı bırakacaktır. Bu zorluklar Husserl'in gözünden kaçmamıştı. Nitekim transferin neden hemen iptal olmadığını (*Kartezyen Meditasyonlar*, § 52) ve nasıl olur da başkasını basitçe *suretim olarak*, "bizatihi kendi bedenimin ikinci bir kopyası" olarak kavramadığımı sorar. Bununla birlikte neredeyse hiç göz önüne alınmamış bu endişe verici ihtimaller bertaraf edilir. Transfere *direnc*i, benzeşmezliğin gücünü -başkasında tenleşmeye direnen şeyi- hafife almakla kalmayıp aynı ölçüde beni başkasıyla özdeşleşmeye, onu kendisinin bir eşi olarak düşünmeye ya da onun tarafından ele geçirilmeye, onda emilmeye sevk eden neyse onu göz ardı eder. Tüm tecrübemiz ise aksine yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin gücünü, egonun tekilliğine yük olan tehdidi göstermektedir. Zira insanlar kendi kötülükleri için Başkası'nın baskın figürleriyle özdeşleşmeyi, insani ya da ilahi Hükümranlarına, çağın şanlı imgelerine ve idollerine teslim olmayı bırakmazlar ve şüphesiz bu şekilde tek yaptıkları çocukluk dönemlerinden itibaren *özne*leşmelerine olanak vermiş olan eski özdeşleşmeleri başka bir düzlemde tekrar etmektir. Eğer ten-ben'in Başkası'nın ezici hâkimiyetinden *ayrıca* kendini ayırmayı, kendini kurtarmayı nasıl başarabildiğini anlamak istiyorsak böyle özdeşleşmelerin imkânını düşünmemiz gerekmektedir.

Dolayısıyla tenimin ten-olmayanla, benim için yabancı bir şey olan başkasının bedeniyle bu şekilde ten olmayı bırakmaksızın nasıl özdeşleşebildiğini merak etmeliyiz. Bir ten ve ten-olmayan sentezi onları ayıran uçurumu aşabilir mi? Önceki analizlerim bu soruya cevap vermektedir: Bu sentez mümkün olmakla kalmayıp *hâlihazırda zaten gerçekleşmiş*tir.

Ten-ben, dünyada bir başkasıyla özdeşleşmeden önce tensel kesişmede, tenimin her kutbu diğer kutbu teninin teni olarak tanıdığında zaten kendisiyle özdeşleşmiştir ve benden bir başkasıyla her türlü özdeşleşmeyi mümkün kılan da bu ilk kendiyle-özdeşleşmedir. Tenimin, dışarıdan yokladığı bu ette kendini tanıyabilmesi için öncelikle bizatihi kendi yabancılığını tecrübe etmesi, aynı zamanda kendisi için olduğu bu et parçasında kendini tanıması gerekiyordu. Başkasıyla olan her karşılaşma da, her birliktelik de bu ilk karşılaşmaya, tenden kutuplarımın bu ilk-ortaklığına dayanmaktadır. Husserl'i yanlış yönlendirense Bir-Ben *(Moi-Un)* önyargısıdır, yani egonun kökensel olarak kendisiyle özdeş olduğu kesinliğidir. Bu durumda, başkasının kuruluşu, Bir'den Çoklu'ya, yalıtılmış bir ben'den bir topluluğa geçiş olarak sunulur. Dolayısıyla bu yalnız ben'in, başkalarına giden bir yolu kendisinde bulmayı nasıl başardığı belli değildir. Ben'in kökensel birliğine olan naif inanç terk edildiği andan itibaren ise bu aporia ortadan kayboluverir. Ortaklığa erişebilmem için kendimi kendimden koparmam gerekmez; yalnızca bir ortaklık kipinden diğerine geçmeliyimdir: Yalnız olduğuma inanıyordum, ama bir çokluğum.

Dolayısıyla ilk ben-olmayan, bana ilk yabancı, *başka ben* değil; *bendeki* başkadır, tenimin okşadığı ve aniden aynı tenin bir başka kutbu olarak tanıdığı karşı kutuptur. Transfer ve tenimin başkasının bedeniyle özdeşleşmesi muamması o zaman aydınlanıverir: Nitekim tenimin tenimle kökensel özdeşleşmesini başka bir düzlemde tekrar etmesi söz konusudur. Bakışta ya da sözde, temasta, okşayışta ya da kucaklamada, tenleşmenin sentezini başkasının bedeni üzerinde tekrarlamaya çalışırım. Bazen mucize gerçekleşir gibi görünür; kendimde tecrübe ettiğim aynı bağışı onda tanıdığıma inanırım ve bu duyulur olmayan şey, bu et çuvalı canlı tenden bir beden olarak işte böyle yeniden doğar. Dolayısıyla alter egonun kuruluşu mümkündür; çünkü ten-ben'in tek-benci kendini-kurmasını tekrar eder. Ya bu tekrar için ne demeliyiz? Başlangıçtaki sentezin tüm özellikleriyle, başkasını kuran bu yeni sentezde de karşılaşacak mıyız? Ona tenimi bahşederek başkasının bedenine benimkini kemiren artakalanı da mı transfer

edeceğimdir? Her halükarda bu hipotez, başka türlü açıklanamayan iki fenomene açıklık getirilmesine, Başkası'yla özdeşleşmelerin her zaman *kısmi* olan karakteriyle insan topluluğunun bir *kolektif beden* formu altında temsilinin izah edilmesine olanak sağlamaktadır. Bir-Ben'i devre dışı bırakarak aynı şekilde Bir-Beden'i, görünürde göründüğü şekilde bedenin bütünsel formunu da bertaraf ederim: İçkinlik alanımda sadece tenden kutuplar adını verdiğim öznelik ve bedensellik öncesi tekillikler vardır ve bu kutupların her birinde yanıp sönen, dağınık, larvamsı egolar yer almaktadır. Bu tensel kutuplardan itibaren tenimin başka kutuplarına ya da bir başkasının bedenine yönelen en asli özdeşleşmeler gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle kendileri kısmi olan özelliklerle her zaman kısmi olan ve bir imgenin ya da bütünsel bir formun tüm algısını önceleyen saf olarak duygulanımsal ve kör özdeşleşmeler: Hatırlandığı üzere Freud'un "başkasıyla ilişkinin en kökensel modu" olarak tanımladığı da bunlardır. Bu düzlemde ne benzerlik, ne de benzeşmezlik henüz mümkün değildir. Mümkün olan yalnızca çekim ve itme, eşleşmeler ve ayrışmalar, tınlaşımlar ve ahenksizliklerdir. Tenin kaosunda, bazı tekil özellikler, izler, girintiler, çıkıntılar bir o kadar *özdeşleşme kutbu* olarak yapılandırılır. Diğerleriyse aksine, özdeşleşmeye direnişin kutupları olarak, yani başkasının bir benzer olarak görülmesini engelleyerek insanlarda kaygı, tiksinti ya da nefret uyandıran cinsel ya da "ırksal" farklılıkların fitili olarak ortaya çıkar. Fantazmatik özdeşleşmelerimizin, her zaman, kısmi nesneleri ya da bir bedenden ayrılmış parçaları hedeflemesi de bu şekilde açıklanır: Zira bu özdeşleşmelerin "özne"sinin kendisi, her biri hâlihazırda teninin başka parçalarıyla özdeşleşmiş olan sayısız ten kutbuna saçılmış parça parça bir egodur.

Ten-ben'in başlangıçtaki kırılımının aşılmasına olanak sağlayan, içerisinde tenimin bir beden olarak birlik haline geldiği, dağınık kutuplarının, bundan böyle bir bütünün parçaları, aynı bedenin uzuvları olarak yaşamak üzere birleştiği diğer sentezdir. Kökensel tenleşme sentezinin, tenimi başkasının bedenine transfer ettiğimde tekrarlandığı gibi söz konusu bedenleşme sentezi de kendini öznelerarası düzlemde tekrar

eder ve bütünsel bir beden içerisinde tüm diğerleriyle birleştirmek üzere her bir bireysel bedeni ele geçirir. Böylelikle tensel ortaklığımız, benimkisiyle başkalarının bedenlerinin, hiyerarşik olarak daha üstün organlara ve başları olan görünür ya da görünmez Şef'e tabi, birbirinden ayrılmaz şekilde birleşik uzuvlardan başka bir şey olmayacağı devasa bir Bedene dönüşür. Cesaretiyle hayranlık uyandıran bir metninde La Boétie, insanların bir efendiye boyun eğmek üzere özgürlüklerinden nasıl kayıtsız şartsız vazgeçebildiklerini soruyordu. Bu *gönüllü kulluğun* kaynağına, tenlerini kolektif bir bedene, efendilerinin Bir-Beden'ine yansıtmak üzere, kendilerini ondan mahrum edilmeye bıraktıkları bir tensel veriliş, bir transfer muammasını koyuyordu: Sizi gözetlediği bu kadar gözü siz vermeseniz nereden alır? Sizden almasa size vurmak için nasıl o kadar eli olur? (...) Sizden değilse üzerinizdeki gücü nereden?"[83] İnsanların, kendilerini ezip geçen "büyük dev"e kulluklarının hiçbir gerekçesi yoktur; böyle bir temsilin sürekliliğinin, çözülür gibi göründüğü her yerde kendini yeniden kurma eğiliminin hiçbir açıklaması yoktur. Tabii mesele, bu temsilin bize beden veren ve bizden özne yapan içkin sentezlerde, derinliklerimizde kök salması değilse...

Politik düzlemde olduğu gibi psişik düzlemde de ben ile başkaları arasında tesis edilen ilişkiler, benim kendimle aramda hâlihazırda düğümlenmiş olan bir düğümü tekrar etmektedir. Dolayısıyla başkası, daha kökensel bir başkalıktan itibaren kurulan *türetilmiş bir fenomen* olarak ortaya çıkar ve bu kökensel başkalığın tüm belirlenimlerini, aşkın bir düzleme aktararak yeniden üretir. Böylece şu temel kural doğrulanmaktadır: Dünyanın aşkınlığında meydana gelen her neyse *hâlihazırda* içkinlikte *şekillenir*; egonun içkinlik alanında beliren temel fenomenlerle önceden taslağı çizilir. Dünyada başıma gelen her şey, aşkın bir Başkası'yla her karşılaşma, hâlihazırda kurulmuş bir konfigürasyona kaydolmak suretiyle beni ancak *sonradan* etkiler. Elbette bu "öncelik" ya da "sonralık" dünya zamanının doğrusal ardışıklığından değil; daha ziyade her an yeniden başlayan devamlı bir kendine-

[83] La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1550), Payot, 1978, s. 115.

verilişten ileri gelmektedir. Yine de bu içkin oluşumu, safhaları birbirini izleyen bir tarih olarak tarif etmeye mecburuzdur. Bu tarihin akışı içerisinde mesele, Kafka'nın değindiği tuhaf mesih gibi Başkası'dır: Yalnız çok geç olmuşken gelir... Peki, bu ön- şekillenme nereye kadar uzanmaktadır? Başkasıyla *tüm* somut ilişkilerimizin zorunlu olarak içkinlikte öntaslağı mı çizilmektedir? Varoluşumuz boyunca bir gölge oyununda, daha önce başka bir yerde oynanmış olan bir dramı tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz mıyız? O zaman kabul etmek gerekir ki tüm arzularımız, tüm duygulanımlarımız kökensel olarak "narsistik"tir: Bu sevgi, bu nefret, bu kardeş rekabeti, tecrübe ettiğim bütün bir hisler yelpazesi öncelikle sadece bana hitap etmez mi ya da benim için ilk yabancı olan bendeki "başka"ya? Fakat kökensel olarak başkasına hitap etmiyorlarsa, ona bir ilk oto-duygulanımı transfer etmekten başka bir şey yapmıyorlarsa ne ölçüde hâlâ hakiki bir nefret, gerçek bir sevgi söz konusudur? Başkasıyla ilişkimin kendimle kökensel ilişkimden kaynaklandığı hangi anlamda söylenebilir? Başkası fenomeni tamamıyla egomdan itibaren mi kurulur?

Husserl'in bir açıklaması bu noktada bize kılavuzluk edebilir. Husserl, tensel transferi mümkün kılan eşleşmeden, yani bedenimle yabancı bedenin "eşleşme"sinden bahsederken burada tam anlamıyla bir özdeşleşmenin değil, daha ziyade - fenomenlerin birlik oluşturmak üzere kaynaştıkları özdeşleşmeden farklı olarak-yalnızca bir *ilişkilendirme*nin (*Kartezyen Meditasyonlar*, § 51), başka bir deyişle bir fenomen çiftinin, içerisinde bir tınlaşım topluluğu meydana getirdiği, "karşılıklı olarak birbirini çağırdığı", başlangıçtaki ikiliklerini muhafaza ederek karşılıklı olarak unsurlarını birbirine geçirip birbiriyle örtüştüğü pasif bir sentezin söz konusu olduğunu belirtir. Bu farklı sentezleri birbirinden ayırt etmede belirleyici olan, kısmi ya da bütünsel karakterleri değildir: Kaldı ki yalnızca kısmi özdeşleşmelerin olduğunu biliyoruz. Söz konusu olan, daha ziyade, sentezin, kurucu unsurlar arasında öze yönelik bir özdeşliği (eidetik özdeşliği) içerip içermediğini bilmektir. Kesişmede her kutup bir diğer kutupla iç içe geçtiğinde diğerine, *ona ait olmayan* bir teni transfer etmez: İkisi de bir ve aynı

ten olduğunu keşfeder. Alter ego tecrübesinde eksik olan şey bu kökensel topluluktur. Merleau-Ponty, bir başkasının eline dokunurken "kendi elimde dokunduğum şeylerle eşleşme gücü"nün aynısına onda da dokunup dokunamadığımı merak ediyordu; ancak bu aşkın şeyde, bu ete benzeyen bedende böyle bir şey olamaz. Zeus'un öfkesi çoktandır androjeni parçalamıştır ve okşamada, bakışta ya da işitmede monadların birbirini yoklaması ya da birbirinin izini sürmesi boşunadır: Kapı ya da pencereleri olmadan kalırlar ve iki yabancı tenimiz, benimkinde uyanan aynı izlenimin diğerinde de doğduğunu hiç hissetmediğim şekilde birbiriyle sürtüşür, birbirine sarılır.

Husserl haklıydı: Başkası bana teninde, kökensel olarak asla verili değildir ve onu tenleştiren transfer, hakiki bir özdeşleşmeyi sağlamaksızın yalnız dışsal bir ilişkilendirmeyi gerçekleştirmektedir. Ancak bu, özdeşlemenin hiç olmadığı, egonun başkasıyla ya da bedeninin kısmi bir özelliğiyle hiç özdeşleşmediği anlamına gelmez, tam aksine: Varolduğumuz sürece özdeşleşmeler bizi biçimlendirmekte, bizi desteklemektedir. Bununla birlikte duygulanımsal, imgesel ya da simgesel de olsalar, yalıtılmış bir özne ya da politik bir beden de kursalar böyle özdeşleşmeler aslında yanılsamadan ibarettir: Egonun kendisine ve Başkası'na karşı körleştiği bir o kadar *fantasma*dan ibarettir. Aslına bakılırsa Ben bir Başkası değildir; ben ne annemin göğsü, ne de aynadaki yansımamımdır; ne babamın adı ya da fallusu ne de özdeşleştiğime inandığım kahramanlardan biriyimdir. Başkasıyla ilişkilerimizde, *yanlış bir şekilde* bir özdeşleşme olarak sunulan ilişkilendirme yoluyla bir transferden başka bir şeyle işimiz yoktur. Alter egoyu kuran tenleşme sentezi, her ten kutbunun, birlikte tek bir ten oluşturmak üzere diğer kutupla özdeşleştiği kökensel kesişme sentezini tekrarlamaktadır. Kendi dışımda karşılaştığım diğer bedenle özdeşleşmenin peşinde, aşkınlık düzleminde yeniden meydana getirmeye çalıştığım bu ilk özdeşleşmedir. Ancak aynı tenin diğer kutbu değil de bedenimden aşılmaz bir uçurumla ayrılmış aşkın bir beden söz konusuyken içkinlikte geçerli olan neyse, artık bu düzlemde geçerli değildir. Kökensel sentezin tekrarı, tamamıyla dışsal olan

ilişkilendirmeyi hakiki bir özdeşleşme olarak sunmak suretiyle -ki bu da başkasıyla tensel bir özdeşlik görünümünü yaratır- transferin anlamını çarpıtmaktadır. Beni sarmaladığında ve tenimle iç içe geçtiğinde ne kadar "reel" görünürse görünsün ortaklığımızın teni aslında yalnızca bir *yarı-ten*dir ve bu ortaklığı şekillendiren kolektif bedenler yalnızca bir fantasmanın -elbette ezici- tutarlılığına sahiptir. Husserl ise tecrübedeki bu şekil bozukluğunu fark etmemiştir. Tensel transferin bir özdeşleşme olmadığını kabul etmiş olsa da bu transferin yanıltıcı bir özdeşleşmeyle düğümlenebildiğini algılamamıştır. Monadlar arasında hiçbir reel bağın olmadığını, yalnızca "yönelimsel bir ortaklık"ın, "başkasının benim ilksel alanıma irreel nüfuzu"nun (*Kartezyen Meditasyonlar*, § 56) olduğunu anlamıştı. Fakat bu ortaklığın ister istemez reel bir birlik, başkasının yaşamıma reel bir baskını görünümü aldığını ve böyle bir temsilin egoyu, Başkası'yla özdeşleşmesi suretiyle yabancılaştırarak tuzağa düşürdüğünü görmemiştir. Başkasıyla karşılaştığımda, sanki *ayrıca* ona *da* aitmiş, sanki o ve ben her daim tek bir tenmişiz gibi bizatihi kendi tenimi ona yansıtmaktan ibaret olan bir yanılsamanın kurbanı olmaktayımdır. Elohim'in, daldığı uykudan uyanarak kaburgasından çıkan eşini "teninin teni" olarak selamladığında İlk İnsan'ı kör eden de aynı fantasma değil midir? Âdem'in yanılsaması ve ilk günahı...

Peki, burada neden *fantasma*dan bahsediyoruz? Çünkü bu terim, daha Platon'da temel bir yanılsamayı, *hakikat-olmayanın* bir kipini, başka bir deyişle bir simulakrı, Mağara'nın duvarına düşen bir gölgeyi, yani yanıltıcı bir *projeksiyon* etkisini adlandırmaktadır. Ayrıca, çünkü fantasma, Freud'un bize öğrettiği gibi, egonun silinmesini ima etmekte ve ben'in tekil pozisyonunun tamamıyla gizlendiği (dayak yiyen çocuğun *ben olduğumu* fark etmemem), ben ile Başkası arasında her türlü farkın ortadan kaybolduğu anonim bir senaryo ("bir çocuk dayak yer"...) olarak ortaya çıkmaktadır. Dünyanın ufkunda beliren ve her zaman Başkası'yla ilişkiyi önceden varsayan bilinçli ya da bilinçdışı *psişik fantasmalar* -mesela Freud'un bulduğu hadım edilme ya da enseste ilişkin fantasmalar- ile egonun içkinlik alanında oluşan *ilk-fantasmalar* arasındaki farkı

iyi işaretlemek adına son söylediklerimi *fanteziler (phantasmes)* olarak ifade edeceğim. Bunlar egonun kendisi ve teninin artakalanıyla tamamıyla tek-benci ilişkisini sahneye koymaktadır: Dolayısıyla bunlar ego analizinin tarif etmeye uğraşacağı baskın ve kendini-yeme *(otofaji)*, parçalanma ve kaynaşma, nekroz ve yeniden dirilme vs. fantasmalarıdır. Burada başka insanlarla ilişkilerimizin içine işleyen psişik fantasmaların en kökensel matrisini görüyorum. Bu da söz konusu içkin fantezilerin dünyanın aşkınlığına, başkasıyla-varlık *(l'être-avec-autrui)* düzlemine yansıtılabildiklerini varsaymaktadır. Bu projeksiyon aracılığıyla baştaki devinim alanlarını ve ona eşlik eden temel izlenimleri (parçalara ayrılma, "ölme", yabancı bir Şey'in [içine] girdiği ya da kendini yediği hissini) muhafaza ederler; ancak anlamları derinlemesine dönüşüme uğramıştır ve şimdi sanki bir başkasından geliyormuş ya da başkasına hitap ediyormuş gibi meydana çıkarlar. Artakalanın yerine, bilinçdışı fantasmalarımızı dolduran dünyasal figürler -anne, baba ya da daha ziyade annenin göğsü, babanın fallusu- ve varoluşumuz boyunca durmadan karşımıza çıkan Başkası'nın sayısız yüzü belirir.

Eğer bu hipotez doğruysa, dünyasal yaşamımın düğümleri ve dramlarının altında, içerisinde tenimin kendisiyle olan oyununu başkasına aktardığım bir *yansıtmalı özdeşleşme* yatmaktadır. Peki, hangi noktaya kadar? Başkalarıyla her ilişki bu durumda fantasma ürünü mü olacaktır? Ya da başkasının, özdeşleşmeye direnen bir kısmı var mıdır? Husserl'in halefleri ben ile başkasını ayıran mesafede ısrar edenlerle kökensel farklılaşmamışlıklarını olumlayanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Aslında karşıtlıkları sadece görünüştedir ve karşıt tezlerin her ikisi de farklı düzeylerde doğrudur. Eğer bu antinomi aşılmak isteniyorsa başkasının verilişinin iki kipini ayırt etmek gerekir: Fantazmatik bir yansıtma ile kurulmuş, *özdeşleşme nesnesi* olarak başkası ile tüm yansıtma ve özdeşleşmenin ötesinde *Başkası olarak başkası* arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Tıpkı ten-ben'in bölünmüş ve artakalandan ayrışmış olması gibi başkası ikiye bölünmektedir ve unsurlarından biri benimle özdeşleşip bir başka ben olarak kurulurken diğer kısım bana yabancı ve aşkın bir şey olarak kalmak-

tadır. Freud, 1895 tarihli *Bir Psikoloji Taslağı*'nın hayret verici bir pasajında bu fenomene yaklaşmıştı. Nitekim orada başkası tecrübesinin, öznenin "kendi bedeninden çıkan bir mesaj" ile asimile edebildiği, özdeşleşleştirebildiği biri ve dışsal kalan, "şey olarak kalan[84]" diğeri olmak üzere iki bileşene ayrıldığı asli bölünmeyi tarif ediyordu.

Peki, başkasının bu iki boyutunu nasıl adlandırmalı? Başkası, yani (Fransızcada) "autrui" terimi, Latince *alter huic* ifadesinden gelir ve kendini bana en yakın mesafede sunan *buradakinden* başkaya işaret eder. Böylelikle Başkası *(Autre)* adını, daha uzak ve daha yabancı ikinci katınan için ayırmak suretiyle başkasının bana en yakın yerde kurulan kısmını, bundan böyle, yansıtınalı özdeşleşmeyle adlandıracağım. Başkasının bu iki kipi *reel olarak* ayrı değildir; (Lacan'da imgesel "küçük başkası" ve simgesel "büyük Başkası"nın olduğu gibi) tamamıyla farklı iki düzlemde konumlanmazlar. Başkası, Başkası'nın *ilk verisi*, ilk safhasıdır: İlk doğumunda egomun yansıtınalarıyla örtülü halde bana belirdiği gibi Başkası'ndan başkası değildir ve Başkası da ikinci bir doğumda kendini ortaya koyabileceği gibi *başkasının* bir başka yüzünden başka bir şey değildir. Benim "başkası" olarak adlandırdığım ise, benden kaynaklandığı şekliyle başka ben'dir: Başkası'nın ben'in içkinliğindeki aşkınlığı, ben tarafından şekli bozulan bendeki-Başkası'dır. Bu şekilde anlaşıldığında başkası bir fantezidir, fantazmatik bir yansıtınanın etkisidir. Egonun bir *yansıtma yüzeyi*dir; içerisinde tensel transferin tam da şekilsizleşerek yerine getirildiği bir *özdeşleşme düzlemi*dir. İlk belirişinden itibaren başkası fenomeni, cildimin ilksel yüzeyinin dışında ikiye katlanan bir çeşit zarf, üzerine simulakrların, tenimden ayrılmış parçaların yansıtıldığı bir ekran gibi serimlenmektedir. Bir anlamda işim sadece kendimle, bizatihi kendi tenimle, duygulanımlarım ve bu ekranın üzerine yansıyan fantasmalarımladır: Başkası'nın kuruluşu, aldatıcı bir şekilde bir hetero-duygulanım olarak ortaya çıkan bir oto-duygulanıma da-

---

[84] Freud, "Esquisse d'une psychologie scientifique", *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956, s. 349. Ne yazık ki teorisinin ileriki aşamalarında bu noktayı göz önüne almamıştır.

yanmaktadır. Bir karşılaşma harikası, bir Başkası epifanisi zannedilen, narsistik bir yansıtmadır. Marion'un idol için söylediğinin aynısı Başkası için de söyleyebiliriz: Bakışımı kendine döndüren, kendimi *farkında olmadan* yansıttığım *görünmez* bir *ayna* söz konusudur[85]. Fakat bu demek değildir ki bu tecrübede *Başkası'ndan hiçbir şey* olmasın, başkasında Başkası'nın hiçbir izi olmasın. Nitekim başkası fenomeni yabancı bir beden ile bizatihi kendi tenim arasında ve dışarıda algıladığım belirli aşkın unsurlar -oradaki şu siluet, bu bakış, bu yüz, duyduğum şu ses, hafifçe dokunduğum şu cilt... - ile tenimin kendisini yansıtma yüzeyine yansıttığı bir *kendini-şekillendirme* arasındaki bir sentez aracılığıyla kurulur. Başkası'nın bedeninin aşkın verileri, eskizleri, parçaları da, üzerinde tenimden kaynaklanan yansıtmalarla özdeşleştikleri bu yüzeye yazılır. Böylece başkasını şekillendirişim, başkası fantasmam Başka'yı yer, yutar[86], ben'e yedirir ve tüm Başkası'na katılma teşebbüslerim bu ekran-figürüne çarpacaktır.

Başkası'nın bu fantazmatik boyutunun ayrıcalıklı bir şekilde belirdiği bir düzlem vardır: Bu da görme düzlemidir. Başkası'nın görünürde tezahür kipi *yüzü* dediğimiz şeydir. Başkası fantasması, bana yüzünü -ve yüzün ileriye sivrilen ucu olan bakışı- sunarak bana kendini sunar, beni çeker ve beni baştan çıkarır ya da benden yüz çevirir. Sartre, yüz "görünür aşkınlıktır" diyordu. Bu ayrıca, *delice bir görü*, görünüre geçirmek üzere onu (yani aşkınlığı) ele geçirdiğinde, sırıtış olarak donup kalmış çarpık aşkınlıktır. İtalyancada yüzü tanımlayan *Sembianza* terimi, her birimiz için bir serap olan başkasının yüzünün ne olduğunu bize gayet net ifade etmektedir: Yüz, Başkası'nın hakikatini benden ve *beni* de kendimden saklayan bir görünüş, bir maskedir -Kötü Cin figürünün ta kendisidir[87]. Yüzün görünür aşkınlığı, ben ile başkası ara-

---

[85] Bkz. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982, s. 20-26. Marion buradan haklı olarak şu sonuca varmaktadır: "İdol her zaman kendine-tapma noktasına varır" (s. 43) ve aynısını başkasına-tapma için de söyleyebiliriz.

[86] Burada yutma olarak çevirdiğim ve asıl metinde "phagocyter" olarak geçen yüklem aslında bir biyoloji terimidir ve fagositozdan türetilmiştir (ç.n.).

[87] *Totalité et infini* eserinde başkasının yüzünün samimiyetini ve yalan söyleyemeyen doğruluğunu ilan etmesinin ardından Levinas nihayetinde son ki-

sındaki farkın bulanıklaştığı, arzularımın, duygulanımlarımın, tenimin, dolayısıyla kendimin bütün bir kısmının başkası fantasması tarafından ele geçirilip, emildiği yansıtmalı özdeşleşmelerin ana odağıdır. Başkası son derece paradoksal bir fenomendir: Kartezyen *deceptor* gibi yanlışlıkla başkası sandığım bir kısmımdır ve yine de her defasında reel olarak benden ayrı bir başkası şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kendini aşkın olarak veren içkin bir fenomendir; hetero-duygulanım olarak beliren saf bir oto-duygulanımdır. Bana, bana yabancı olarak tezahür etmeseydi suretimden, kendimin sade bir yansımasından başka bir şey olmazdı; ancak kendini asla bu şekilde sunmaz ve bu "başkası olarak" tezahür, bu görünüşteki başkalık *ayrıca* başkası fenomenini kurar. Peki bu beliriş, başkalık nereden gelmektedir? Başkası'nın bedeninden kaynaklanan aşkın verilerden mi? Fakat söz konusu veriler bana yalnızca *Başkası'ndan* olmayı bırakıp baştaki yabancılıklarının kaybolduğu fantasmama yazılarak belirebilmektedirler. Başkası fenomeni egomun bir yansıtmasından doğduğundan cevap açıktır: Başkasının bana bir "başkası" olarak belirmesini sağlayan şey yalnızca kendimden ileri gelebilir. Bende, özdeşleşme düzlemime yansıttığım ve başkasını kurmamda matris, şema görevi gören içsel bir başkalık -içkinlikteki bir ilk-aşkınlık, ten-benin içindeki bir başkası = X- olmalıdır. İlk bakışta kendime dair tecrübede başkasının başkalığını ilan eden hiçbir şey yoktur: Baştan aşağı tenimimdir ve onu devamlı surette benim olarak tecrübe ederim. Bununla birlikte bu kendiyle-özdeşleşme tam bir birleşmeyle neticelenmez ve tenleşme sentezi her zaman bir artık, asimile edilemez bir kalıntı bırakır. Artakalan dediğim de budur ve ilk aşkınlık, ilk ben-olmayan, bana ilk yabancı olan da burada yer almaktadır. Aslında artakalan bana gerçekten yabancı değildir: Kendini *sanki* bana yabancıymış gibi benden farklı olarak veren tenimin bir kısmıdır. Başkasını kurmamı sağlayan bu içsel başkalık, Başkası'nın bedenine yansıttığım tenimin artakalanıdır.

---

tabında "izin içinde kaybolmuş iz", "muhtemelen maske" olarak yüzün belirsizliğini kabul etmişti (Levinas, *Autrement qu'être*, s. 148). Tüm bu sonuçları etik düzleme taşıdığındansa emin değilim.

Tenimin beden-oluşu artakalana yer bırakmaz: Ten-ben'in bedenleşmeyi tamamlayabilmesi için bu atığı dışarıya geri atması gerekir. Dolayısıyla bedenimden kovulan artakalan, yabancı bir bedende, başkası olarak adlandırılan yansıtma yüzeyinde yeniden tezahür ediyorsa buna şaşırılmamalıdır. Nitekim bizzat kendi bakışımın beni sabitleyip felce uğrattığı, bizzat kendi sesimin sanki başkasından geliyormuş gibi beni sorguladığı musallat olunmuşluk fenomeninde de onu aynı yerde tespit etmiştik. Önceden "patolojik" bir fenomen olarak görünen neyse onunla gündelik başkası tecrübemizde yeniden karşılaşırız. Daha şaşırtıcı olan ise artakalanın alter egonun kuruluşunda oynadığı, narsistik bir fantasmaya reel bir "başkası" görünümünü vermeyi başaran bir farklılaşma, başkalaşma faktörü rolüdür. Bununla birlikte kesişmedeki ilk işlevini hatırlayalım: Artakalan, tenimle tenim arasına kaydığında tensel kutupların birbirleriyle kaynaşmalarının, içeriye doğru ölümcül bir patlamada artan hiçbir şey olmadan birbirleriyle özdeşleşmelerinin önüne geçer. Senteze engel teşkil ederek onun bir sen-tez, farklılaşmış unsurların kısmi bir birliği olarak muhafaza edilmesini sağlar. Bu açış işlevini daha önce bedenleşme sürecinde bedenimin içerisi ve dışarısı arasına çektiği sınırda, aralıkta ve yüzeyine oyduğu girintilerde gördük. Şimdiyse onunla başka bir düzlemde, başkasına yansıttığım ve beni onunla tamamen özdeşleşmekten alıkoyan içsel başkalıkta karşılaşıyoruz. Aksi halde alter ego olarak, benden farklı başka bir ben olarak kuruluşu büsbütün imkânsız olurdu. Elbette ona ödünç verdiğim bu başkalık sadece egomun bir yansıtmasıdır, ancak "bir başkası" olma görünüşü başkasının tekabül ettiği fantasmanın kalbindedir. Bana bu şekilde tezahür etmemiş olsaydı suretimle tam bir özdeşleşmeden, ölümcül bir kaynaşmadan artık kaçınamazdım: Benim için dünyada başkaları asla olamazdı.

Peki, bu yansıtma nasıl mümkündür? "Bir başkası"na *tenimin* artakalanını aktarmama olanak veren nedir? Artakalan ile Başkası arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır: Her iki durumda da mesele, kendini kökensel olarak ten olarak vermeyen, tenimle tenleşmeyen bir tendir. Onu bu yabancı bedene aktardığımda, onda önceden bizatihi kendi bedenimde

karşılaşmış olduğum tamponu, *dokunulmaz* kısmı bulurum. Artakalanın, kendini Başkası'na yansıtmasını, onunla ya da daha ziyade bedeninin bazı kısmi özellikleriyle özdeşleşmesini sağlayan da iki fenomen arasındaki bu bağdır. Tenimi bir başkasına vererek onu hasta ederim; bana musallat olan artakalanı ona bulaştırırım ve bundan böyle başkasıyla ilişkilerimde de musallat olan artakalanın bana çağırdığı duygulanımları bulacağımdır. Zira artakalanla ilişkimiz tamamıyla duygulanımlarla, kaygı ve nefret, tiksinti ve en iyi ihtimalle arzu ve sevgiyle doludur. Tenimi kemiren bu artakalanı *Başkası'nın yerinde* yeniden keşfettiğimde aynı hisleri tekrar tecrübe ederim. Böylece önceden bir tek bana, bendeki yabancıya hitap eden duygulanımları yakalayarak musallat olunmuşluğumu sabitlemek, ona bir yüz ve bir ad vermek bir başka insana, karşılaştığım bu yabancıya düşer. Ben ile Başkası arasına bundan böyle yeni bir perde girmekte ve hâlihazırda yüzünün özelliklerini bulandıran yansıtmalara bir yenisi daha eklenmektedir. Zira ona naklettiğim yalnızca tenim değil, aynı zamanda uyandırdığı fantasmalarla birlikte artakalandır. Swann'ın aşkının ve delice kıskançlığının hitap ettiği Odette değil; daha ziyade bir hayalet, kendi kafasında kurduğu bir seraptır; elden kaçan bir artakalanın, onda hep eksik olan bir sevgi nesnesinin musallat oluşudur: Onu sever, *çünkü* Odette ona sürekli ihanet etmekte, sürekli ondan kaçmaktadır ve işte burada "kendisine uygun bile olmayan" bir kadın için yaşamını mahvetmeye hazırdır[88]. Başkası fantasması, bizde artakalanla ilişkimizle kurulan bir nüveden itibaren bu şekilde oluşmaktadır: Bu nüve başkalarıyla bütün ilişkilerimize yön veren bir matris, bir şema gibi işlemektedir. Nitekim bir başkası yaşamımızda beliriverdiğinde ona, ilişkilerimizin tarzına karar veren, yabancı olana ilişkin tecrübemizi önceden şekillendiren bu şemayı yansıtırız. Bu da bazılarında bir zulüm ya da rekabet ve kıskançlık hissiyle, bazılarında da yokluktan duyulan kaygıyla, bazılarında ise sınırsız bir bağlılık ve fedakârlık veyahut hükmetme ve hükmedilme arzusuyla işaretlenen her seferinde farklı bir düğüme göre olur; tabii daha

[88] Bkz. Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde* (ç.n.).

karmaşık, tarif edilmesi daha zor olan formları da unutmamalıyız... Çoğunlukla bir "Başkası"yla karşılaşma sandığımız şey bizi yalnızca kendi musallat olunmuşluğumuzla karşılaştırmaktadır. İşte bu nedenle bazı erkekler birçok farklı yüzün ardına gizlenmiş aynı kadına âşık olup dururlar ya da sürekli yeni kimliklerde beliren aynı "düşman" ile karşı karşıya gelirler. Gelgelelim bu sayısız başkası figürü içsel bir başkalığın, karşılaştığım tüm başkalarına damgasını vuran bendeki İlk Yabancı'nın figüranlarından, *dublörler*inden başka bir şey değildir.

İşte burada başkası fenomenini kuran *başkası* paradoksunun, aynı ve başkanın, içkinlik ve aşkınlığın, özdeşlik ve farkın kararsız sentezinin merkezindeyizdir: *Başkası* -her defasında fakli bir başkası- olmasını sağlayan her zaman özdeş bir şema, *aynı* artakalandır. Peki, nasıl olur da sayısız maskesinin ardından artakalanın etkisini tanıyamayız? Sanki başkasının önceden şekillenmesinin örtük kalması gerekiyormuş gibidir: Artakalan, ona başkalığını verdiği anda onun karşısında tamamıyla silinmekte ve bu şekilde her zaman yeni bir başkalık görünümü almak suretiyle başkası olarak tezahür etmesini sağlamaktadır. Çoğunlukla gizli olan bu işlem bazen bazı psikozlarda açığa çıkar. Psikiyatri "Fregoli yanılsaması" adı altında başkasıyla ilişkiye dayalı değişik bir rahatsızlığı tespit etmiştir. Bu ad ona, tek bir oyun boyunca onlarca kişiyi vücuda getirebilen meşhur bir tranformistten (hızlıca kostüm değiştiren aktör) gelmektedir. Bu rahatsızlığa yakalananlar karşılaştıkları insanlarda sayısız yüze bürünen aynı İşkenceci'in saplanıp kalan mevcudiyetini tanıdıklarını düşünmektedirler. Çılgın yanılsama, burada, birbirinden farklı bireyleri birbirleriyle özdeşleştirmeyi sağlayan gizli bir "benzerlik"in izini sürmekten ibarettir. Öte yandan bu yanılsamanın doğruluk payı da vardır: Her yerde bir ve aynı kişinin- tek bir artakalanın- özelliklerini meydana çıkararak "başkası"nın görünüşteki başkalığını ortadan kaldırmakta ve başkası fenomenini güvence altına alan *maske*, perde-figürünün *işlev*ini açığa çıkarmaktadır. Böylece bu hastalardan biri, kılık değiştirmiş olmalarına rağmen "belirli özellikleriyle" işkencecilerinden ikisini tanır: "Sürekli kıyafetlerini ve saçlarını değiştiriyorlar,

ama ben, onlar olduklarını biliyorum (...). Farklı sahneler için hazırlanan bir aktör ve bir aktris gibiler" ve hasta kadının "önceden üzerine doğrultulmuş parlak gözlü korkunç maskeler sandığı" şeyleri taşımaktadırlar. "Sonrasındaysa aslında bu maskelerin onların yüzleri olduğunu fark eder[89]". Hezeyanın sınır tecrübesi başkasının hakikatini açığa çıkarmaktadır: Onda daha "başka" olan, başkalığını meydana getiren şey, ona benden, ona yansıttığım tenimin artakalanından gelir. Ancak bu durumda da yansıtmanın sınırlarının ne olacağı ve başkası fenomeninde artık bana değil de Başkası'na neyin atfedebileceği belli değildir: Alter egonun nasıl benim yansımamdan ya da suretimden başka bir şey olabileceği artık belli değildir.

Yansıtmalarımın ve özdeşleşmelerimin cildine yapıştırdığı maskenin ardında Başkası'nın gerçek yüzünü nihayetinde keşfetmek üzere *başkasından öteye* geçmek, fantasma perdesini delmek mümkün müdür? Hiç yakalamaksızın hedeflediğim bu muammalı Başkası ile gerçekten nasıl karşılaşılır? Böyle bir karşılaşmanın bir olay olması, başkalarıyla ilişkilerimi önceden belirleyen ön-şekillendirmeyi etkisiz kılması gerekecektir ki hiçbir şey bundan daha zor değildir. Nitekim Başka'sıyla karşılaşabilmem için benim beklentime cevap vermesi, yansıtma yüzeyime yazılarak fantasmama zemin hazırlaması gerekir: Aksi halde onunla karşılaşamam bile ve o da hepten bir farksızlık içerisinde benden uzağa kayıp gider. Her şeye rağmen karşılaşmanın gerçekten gerçekleşmesi için bu yüzeyin yırtılması, Başkası'nın, fantasmanın, her türlü ön-şekillendirme ve özdeşleşmenin ötesinde, bana *Başkası olarak* ulaşması gerekmektedir. Mesih'in gelebilmesi için kendisine ihanet edilmeli, Mesih olarak inkâr edilmelidir. Nitekim gelmesine olanak veren şeyin ta kendisi, kendini ifşa etmesine engel olmakta ve gelişini temelli olarak ertelemektedir... Başkası'nın açığa vurumuna engel teşkil eden, yansıtmalı özdeşleşmelerim ve onlardan çıkan perde-figürleridir. Dolayısıyla ego için bu özdeşleşmelerden kurtulmanın ve bu şekilde baş-

---

[89] St. Thibierge, *Pathologies de l'image du corps*, PUF, 1999, s. 197-198; söz konusu sendromun farklı örneklerinin tarif edildiği sayfalar ise s. 37-39 ve 64-65.

kası fantasmasından kaçmanın mümkün olup olmadığını bulmalıyız. Fantasma perdesini, yani ikinci bir cilt olarak beni sarmalayan ve Başkası ile her karşılaşmaya engel çıkaran yansıtma yüzeyini aşmak nasıl mümkündür? Başkalarıyla bütün ilişkilerimi önceden belirleyen bu perde-figürleri nasıl bulanıklaşıp ortadan kaybolabilir? Bir anlamda, fantasmanın terkinden daha yaygın bir şey yoktur: Başkası sadece yanıltıcı bir fenomen değil, aynı zamanda her zaman ayrışma tehdidiyle karşı karşıya olan istikrarsız bir fenomendir. Kaynağını tensel transferin koşullarında bulan bu istikrarsızlık bir sallantı ve dramatik bir alternatif formu alır. Şu halde ya transfer tamamlanmayı başarır: Bu durumda transfer başkasını yansımam ya da suretim yapan veyahut beni başkasının bir sureti yapan yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeye eşlik eder; ya da özdeşleşme başarısız olur: Bu durumda da transfer henüz başlamışken aniden kesilir ve başkası yansımam olmayı bırakarak değersizleşir ve teni tekrar "ete benzer" bir şey haline gelir.

İşte o zaman çok dikkat çekici bir fenomen meydana gelir. Transferdeki kopuklukla, başkasıyla ilişkimin, yerini saf bir kayıtsızlığa, genellikle dışsal şeylere karşı tecrübe ettiğim kayıtsızlığa bırakması gerekirdi. Öte yandan tecrübe bunun böyle olmadığını, başkasının değersizleşmesinin bir tiksinti, korku hissi uyandırarak bana en derinlerimden ulaştığını göstermektedir. *Zaragoza'da Bulunmuş El Yazması*'ndan Lovecraft'ın kurmacalarına ya da Bacon'ın portrelerine kadar en büyük sanatçılar, bize çoğunlukla başkasının bedeninin bu düşüşünü, iğrenç, dehşet verici bir artığa dönüşümünü betimlemişlerdir. Psikanaliz ise bunun teorisini yapmaya, arzu nesnesi, cinsel karakterinden mahrum kaldığında[90] ortaya çıkıveren tiksintiyi histerinin önemli bir belirtisi olarak karakterize etmeye ya da özne, anneye özgü kastrasyonla boşluğunu keşfettiği zaman yakalandığı kaygıya açıklama getirmeye çalışmıştır. Ancak Freud ve öğrencileri, *Başkası'nın* bedenindeki

[90] "Histerikte tiksinme tepkisi olarak adlandırılan ve dolayısıyla gayet ortada olan bu cinsel karakter yitimi formu, cinsel nesnenin gerçekliğin yamacına kaçıp et çuvalı gibi ortaya çıktığı işlevde belirmektedir" (S, XI).

penisin yokluğunun keşfinin, *bizzat kendisi*nin hadım edilmesine dair kaygı uyandırmak suretiyle özneye de dokunmasının nedenini bize açıklamazlar. Psikanalizde eksik olan şey, başkasının kuruluşuna dair daha katî bir kavrayıştır: Başkasıyla karşılaşmanın bizatihi kendi bedenimin üzerinde şiddetle yankılandığı geri tepkinin anlaşılmasına bir tek radikal bir ten-ben fenomenolojisi -bir ego-analizi- olanak verir. Zira tenim eksik olarak kurulmuş vaziyette kalır ve bir başka bedenle karşılaşmasaydım, ortak benzerliğimizin keşfi, bana bedenleşmemi tamamlamada yardımcı olmasaydı tenden bedenim oluşumunu sürdüremezdi. Tenliliğimi alter egoma transfer ederek verdiğim şeyi o da bana, bedenimi onunkiyle bir karşılaştırma yoluyla kendime temsil etmemi sağlayan bir çeşit *karşı-transfer*le verir. Bununla birlikte bu başka bedende, beni dolayımsız olarak onunla özdeşleşmekten alıkoyan bir farkın -mesela cinsel ya da "ırksal" bir farkın- izlerini fark ettiğimde, geri-transferin aniden kesildiği de olur. Derisinin rengi, yüzünün hatları, penisin yokluğu ya da bilinmeyen bir dilin ses verme nitelikleri: Başkası'nın yabancılığına işaret eden bir sürü ipucu, özdeşleşmeyi bozan bir sürü direnç noktası. Onları keşfettiğimde henüz doğum halindeki ortaklığımız çözülür; yansıtma yüzeyi yırtılır ve böylece bedenleşmemi tamamlama imkânının kendisi riske atılır. Bedenim diğer bedenle iç içe geçmiş olduğundan, öznel kimliğimi kendimi diğer özneyle özdeşleştirerek kurmuş olduğumdan Yabancı ile karşılaşma ve Başkası'nın indirgenemez farkının keşfi beni en derinimden etkiler: Tenden bedenimi, ileri geldiği ilk istikrarsızlığına, "murdar kaos"a geri getirir. Beni başkasından uzaklaştıran bu benzeşmezlik, daha kadim bir yarayı, bir eksiklik, tenimin kalbindeki bir yırtılmışlık hissini yeniden uyandırır ve bizatihi kendi bedenim paramparça olma tehlikesi altındadır.

İnsanların, tamamlanmak üzere olan bir özdeşleşme sürecini kesintiye uğratarak başkasındaki bir farkın algısına neden bu kadar tepki gösterdiklerini ve bu fark çok daha yakında -kardeşimde, komşumda, arkadaşımda, yakınımda[91]- be-

[91] Orijinal metinde "prochain" olarak geçiyor ki bu sözcük "yakın"dan ziyade İncil'a atıfla "komşu" anlamı taşıyor (ç.n).

lirdiğinde tepkilerinin neden daha da şiddetlendiğini anlamaya başlıyoruz. Ne kadar dramatik olursa olsun bu kriz yine de içerisinde bir vaat taşımaktadır: Başkası ile ilişkimi, onu çarpıtan yansıtmalardan kurtarabilecek bir özdeşlikten-çıkışın *(désidentification),* bir *katharsis*in imkânına işaret etmektedir. Eğer insanlar fantasmalarının perdesini geçmeyi ve benzeşmezlik algısının onlarda uyandırdığı tiksinti ve korkuyu aşmayı başarsalardı Yabancı tecrübesinde, farkı karşılayabilen, bölünmesini kırılmadan üstlenebilen sahici bir ortaklık vaadini keşfederlerdi. Eğer Başkası'nın saklı yüzü başkasının ötesinde, en nihayetinde belirebilseydi işte o zaman *ikinci bir doğum*dan bahsetmek doğru olurdu: Zira Başkası'nın, her türlü özdeşleşmenin ötesinde, -yücelik kazanarak- başkalaşarak yeniden doğmak üzere bir kere biçimi bozulmuş olarak doğması gerekiyordu. Peki, bu yeniden-doğuş nasıl mümkündür? Alter egonun başkalığını kuran şey yalnızca artakalanın, dışarıya yansıtılan bir başkalığın yansıtılması değildir; aynı zamanda bedeninde keşfettiğim bana yabancılığını ifşa eden direnç noktaları, tekil hatlar, jestler, sözlerdir. Elbette içkinlik*te* direnen ile içkinliğ*e* direneni, artakalanın olduğu içten yabancı ile Başkası'nın aşkınlığının, içerisinde, kendini gösterdiği *dışsal* direnç noktalarını birbirine karıştırmamaya, asimile etmemeye dikkat edeceğiz. Artakalanın musallat oluşunda mesele hâlâ kendimdi; özdeşleşmeye karşı bu direnişteyse fantasmanın ötesine işaret eden Başkası'nın hakikatidir. Karşılaşmalarımın her birinde öngörülemeyen bir şey, yansıtmayı kesintiye uğratan, başkasını önceden şekillendirişimi bozan ve Başkası'nın geliş vaadini taşıyan bir jest, bir söz ansızın vuku bulabilir: Her yeni karşılaşma, arasından, Başkası'nın yaşamıma beklenmedik bir şekilde girebileceği "dar kapı"dır.

Başkası'nı bana *gerçekten* açığa çıkarmada benzeşmezlik tecrübesi yine de yeterli midir? Bundan şüphe edilebilir. Cinsel fark örneği bunu yeterince göstermektedir: Bir başka bedende algıladığım bu benzeşmezlik, beni bazı hatlarıyla özdeşleşmekten, ona kendimi yansıtmaktan, onu fantasmalarıma dâhil edip başkasının yeni bir versiyonuna indirgemekten alıkoymaz. Tüm tecrübemiz de bunu doğrulamaktadır: Başkası'nın radikal başkalığına dayanamayız ve açığa çıkış

imkânı, her zaman, yeni formlar altında yeniden meydana getirilen fantasmanın direnişiyle karşı karşıya kalır. Nitekim geri-transferin kesintisi, musallat olunmuşluklarımı uyandıran yoğun bir kaygıya yol açar. Bir benzeşmezlik algısına derhal yeni bir yansıtmayla karşılık veririm: Başkasını *kendimle* özdeşleştirmeyi bıraktığımda onu *artakalanla* özdeşleştiririm. Yabancı (Başkası olarak başkası) deneyimi bendeki ilk yabancı tecrübesine dayanır ve bedenindeki bir farkın izleri ise başkalığının imzaları olarak artakalanın dayanak noktaları, korkumu, tiksintimi, nefretimi uyandıran özellikler haline gelir. Dolayısıyla yansıtmalı özdeşleşmenin iki kipini, artakalanı transfer etmenin çok farklı iki yolunu birbirinden ayırt etmek gerekir. İlk durumda başka bir bedene, artakalanın saf başkalığını, duygulanım açısından nötr, *apriori* formunu yansıtırım ve her an meydana gelen bu yansıtma, başkası fenomenini kurar. Daha seyrek görülen ikinci durumda ise uyandırdığı belirli duygulanımlarla birlikte başkasının bedenine yansıttığım, kısmi bir özelliktir (Freud buna bir *einziger Zug* derdi); yani artakalanın tekil bir kipidir. Bu tür bir yansıtmada başkası artık sadece "başkası" olarak, nötr ve belirsiz şekilde kurulmaz: En kötü musallat olunmuşluklarımda, kendimden uzağa atıp yok etmeye çalıştığım bu iğrenç, tehditkar, nefret uyandıran Şey'de belirdiği gibi tenimin artakalanıyla özdeşleşir. Burada sade bir hipotez söz konusu değildir: Ne de olsa tarih boyunca erkekler ya da kadınlar böyle bir yansıtmanın hedefinde, iğrençlik figürleri, artakalanın *işbirlikçileri* olarak damgalanmışlardır. Ortaçağdaki bir din adamı da kadınları bu şekilde damgalıyordu: "Eğer erkekler derilerinin altında ne olduğunu görselerdi (...) kadınları yalnızca görmek bile midelerini bulandırmaya yeterdi; kadınsı zarafet, kan, salgılar ve safradan başka bir şey değildir: her tarafı pisliktir. Ve kusmuğa ya da dışkıya parmağımızın ucuyla bile dokunmaktan çekinen bizler, bir pislik çuvalına sarılmayı nasıl arzu edebiliriz?[92]". İğrenmeden işkenceye ve cinayete doğru arada sadece tek bir adım vardır ve bildiğimiz gibi, cadı yargılama-

[92] Odon de Cluny, J. Huizinga'nın alıntısı, *Le Déclin du Moyen Âge* (1919), Payot, 1967, s. 167-168.

ları sırasında engizisyoncular, kurbanlarının işkence edilmiş bedenlerinin üzerinde "şeytanın mühür"nü, Şeytan'a bağlılıklarının delili olan gizli bir izi arıyorlardı: Başka bir deyişle yabancılıklarının işaretini, artakalanın bedensel kaydını. Çoğu zaman artakalan yansıtmasını destekleyen şey, fiziksel bir farktan ziyade simgesel (dilsel, dini, kültürel ya da politik) bir ölçüttür ve bu durumda bile yabancılık, bedensel izlerde fantazmatik bir şekilde maddileşmeye meyillidir. Aynısı, tarihsel olarak bir artakalan figürünü temsil etmiş olmaları dolayısıyla, paryalar, Yahudiler, kâfirler, deliler, proleterler, muhalifler, tüm işkenceye uğramış, zindana atılmış, kovulmuş, katledilmiş olanlar için de geçerlidir. Bu insanlar ortaklığa dair özdeşleşmeleri krize sokarak, insan toplumlarını çimentolayan Yabancı nefretine tanıklık ederek "ortaklığın ebedi ironisi" ve saklı hakikatini vücuda getirmektedirler.

Gelgelelim bu atık-Başkası'nı *(l'Autre-déchet)*, bu tehditkâr davetsiz misafiri yine de anlaşılmayacak şekilde tenimin bir parçası olarak kavrarım. Farkın algısı, nefret ya da tiksintiye yol açtığı zaman bile esas itibarıyla özdeşleşmeye karşı koymaz. Freud, artık sevgide değil de nefrette gerçekleşecek bir *negatif özdeşleşme* imkânını tasavvur ediyordu[93] fakat özdeşleşmelerimizin *hepsi* ikirciklidir ve başkasıyla tüm ilişkilerimiz aynı anda hem itmeyi, hem de çekimi varsayar: Beni bir başkasından tam olarak uzaklaştıran, onda en tiksindirici bulduğum şey çoğunlukla beni esir alan ve kendimi özdeşleştirdiğim kısmıdır. Böylece onu, onunla özdeşleştiğimi, *ondan olduğumu* sezdiğim için de çok daha şiddetle reddederim. Kant, itmenin en yoğun olduğu hissi, tiksinmeyi incelerken tanımını "-nesnenin, biz ona şiddetle karşı koyarken- *sanki haz için zorunluymuş gibi* temsil edildiği" bir duygulanım olarak ortaya koyuyordu[94]. İğrenç olanın hâlâ bir haz nesnesi olduğunu ve ona direnme çabalarımıza gizli bir hayranlığın eşlik

[93] Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi", *Essais de psychanalyse*, s. 162. Hitlerci antisemitizmin altında bu türden negatif bir özdeşliğin yattığını ve Nazinin -nefret ve kıskançlıkta- "dünyanın efendisi" olan Yahudi'nin fantasmatik figürüyle özdeşleştiğini göstermeye çalıştım (bkz. J. Rogozinski, "L'Enfer sur la terre", *Revue des sciences humaines*, n° 213, 1989).
[94] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 48 (vurgu bana ait).

ettiğini kabul ediyordu. Klinik de bunu teyit etmektedir; mesela fobi vakalarında: Fobik kişinin umutsuzca kaçmaya çalıştığı kaygı nesnesi, aynı zamanda bakışını esir alandır - görmemek *elinde olmayan*dır... Bu durumda özdeşleşmeye yatkınlığın karşısına Başkası'nın farkının ve özdeşleşmeye karşı direnişinin tecrübesini koymak epey zor hale gelir. Kendimizi nefret nesnemizle ("negatif olarak") özdeşleştirmeye devam etmekle kalmayız, aynı zamanda bu "kötü nesne" bir pozitif özdeşleşme kutbu, bir arzu ya da sevgi nesnesi olarak da ortaya çıkabilir. Böylece duygulanımsal ilişkilerimizin çoğunda, sevgiyle nefret, arzuyla tiksinti arasında gidip geliriz ve bu şekilde tek yaptığımız, yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeyi bir diğerinin yerine koymaktan ibarettir.

Her şeye rağmen özdeşleşme düzlemini aşıp Başkası'nın hakikatine bir erişim yolu bulmak mümkün müdür? Böyle bir karşılaşmadan henüz hiç duyulmamış hangi ortaklık figürü doğabilir? Tensel transferin her defasında bir özdeşleşmeyle düğümlendiğini ve bu özdeşleşmelerin kaçınılmaz olarak yabancılaştırıcı olduğunu kabul etmiştik. Peki, bu keyfi bir kabul değil midir? Başkası'nın bedenine, doğrudan teninde kaybolmaksızın ya da onu kendi tenimin içine çekmeksizin de ten veremez miyim? Bir transferin özdeşleşmeye dönüşmeden gerçekleşmesi ya da bir başkasıyla yabancılaşmadan özdeşleşmem gayet makuldür. Özdeşleşmeler her zaman temel bir yanılsamaya dayansa da -egolojik farkı ihlal ederler- bu, aynı tabiata sahip oldukları anlamına gelmez. Başkası'nın başkalığına saygı gösteren, yabancıyı türdeşim olarak kabul etmeme ve bir Tek Beden'de kaynaşma fantasmalarına teslim olmadan onunla ortaklığa girmeme olanak sağlayan *uzaktan özdeşleşmeyi* kaynaşmalı, yabancılaştırıcı özdeşleşmelerden ayırt etmek önemlidir. Böyle bir özdeşleşmenin gerçekleşebilmesi için ben ile alter ego arasına bir ayrılık, bir sınır kaydetmesi, başka bir deyişle bir başkalık unsurunun tam da özdeşleşme sürecinin *içine* yazılması gerekir. Artakalan tamamıyla açış, farklılaştırma işleviyle karakterize edilmektedir. Onu Başkası'nın bedenine yansıtırken ten kutuplarımın arasına çektiği sınır, dışarıya, tenim ile yabancı ten arasına taşınır ve bu suretle başka tende erimemin önüne geçer. Öte yandan

bendeki ilk yabancı, hakiki bir başkalığa açılmak için asla yeterince yabancı ya da benden yeterince farklı değildir: Artakalanın özdeşleşmeye karşı içkin direnci, artık benden değil, Başkası'nın aşkınlığından gelen ve artakalanın açtığı mesafeyi daha da arttıran başka bir dirençle desteklenmeli, pekiştirilmelidir. Bu ikili direnç, artık yabancılaştırıcı olmayacak bir özdeşleşmeyi, aralıklı/ayrılıklı bir ortaklığı, aşkın sembiyotik deliliğinden kaçabilecek bir aşkı mümkün kılacaktır. Başkası ile benim aramda *aynı anda* hem özdeşleşme, hem de özdeşleşmede bir sınır, hem çekim, hem de ret -ya da Kant'la birlikte söylersek, bir *saygı ve sevgi sentezi*- olmalıdır.

Nitekim Kant saygıyı, insanları "birbirlerinden uzak durmaya" mecbur eden ve çekim kuvvetine -ki bu aşktır- bu şekilde karşı koyan bir "itme ilkesi" olarak tanımlıyordu ve buradan vardığı sonuç ise şuydu: "Bu büyük ahlaki kuvvetlerden biri geri çekilseydi", "hiçlik tüm varlıklar âlemini, aynı okyanustaki bir su damlası gibi uçurumunun içine çekerdi"[95]. Peki, aşkın sembiyotik çekimine direnen bu kuvvet nereden gelebilir? *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne göre saygı, Yasa'dan ileri gelmekte ve Yasa'ya hitap etmektedir. Eylemin öznel saiki olarak, istemimizi harekete geçiren bir "ahlaki his" olarak meydana çıktığında Etik Yasa'nın kendisi*dir*. Bununla birlikte Kant, bu hissin, sanki özneye aşırı bir şiddet uyguluyormuşçasına, ıstırabı ve bir çeşit korkuyu beraberinde getirdiğinin de altını çizmektedir. Ne de olsa işlevi, yasak bir arzu nesnesini, Kant'ın *kötü* olarak adlandırdığı "hoşnutsuzluğa neden olan nesneyi" uzakta tutmak, onu arzulama yetimizden ayırmak, ona *karşı mesafeli durmaktır*[96]. Artık saygı ve Yasa'ya dair hümanist ya da ahlakçı yorumları bırakmanın vakti geldi. Böyle bir hissin "ahlaki" ya da "insani" hiçbir tarafı yoktur ve başka bir insana saygı, saygının en kökensel kipi değildir:

---

[95] Kant, *Erdem Öğretisi*, § 24; ayrıca saygı ve sevgi sentezinin imkânına dair bkz. § 48. *Le Don de la Loi* adlı kitabımda Kant'ın saygı teorisine açıklık getirmeye çalışmıştım, ancak artakalanın işlevini öne çıkarmamış olduğumdan bunu başaramamıştım.

[96] Orijinal metinde geçen *tenir en respect* ifadesinin Fransızcada hem saygı duymak, hem de kendinden uzakta tutmak ya da kontrol altında tutmak gibi anlamları vardır (ç.n.).

Bir ilksel itici güçte, başkasıyla tüm ilişkilerin berisinde konumlanan aynı anda hem dehşet, hem de hayranlık verici, hem canavarca hem de yüce bir X nesnesinin uzaklaştırılmasında kök salmaktadır. Saygının kökeninde artakalanın eylemi olarak beni, bizatihi kendi tenine gömülmesini önleyerek koruyan ve ben'in başkasının tenine gömülmeksizin onu Başkası olarak kurmasına olanak veren ayrılığı/aralığı tanırız. Bu durumda mesele, artakalanın yasayı nasıl yaptığını, başka bir deyişle artakalanla ilişkiyi karakterize eden korku ya da tiksinti duygulanımlarının nasıl *etkisiz* hale gelebildiğini, yerlerini ayrılığın/aralığın saf duygulanımına, diğer insan için saf saygı hissine nasıl bırakabildiğini anlamaktır.

Başkası ile kaynaşmamı, onu özümsememi ya da onun tarafından özümsenmemi yasaklayan yasa, artakalanın "yasa"sıdır: Reddettiğim *(ab-jecté)*, tenimden uzağa attığım, Başkası'nın bedenine yansıttığım ve bu suretle iğrenç Şey'e, "kötü nesne"ye dönüşen, iğrenç olduğu şekilde artakalanın kendisidir. Bu yansıtma, kendimi hâlihazırda Başkası'ndan ayırt ettiğimi ya da en azından bedeninde tam bir özdeşleşmeye engel teşkil eden benzeşmezlik özelliklerini saptadığımı varsaymaktadır: Artakalanın yansıtılmasında bağlantı noktası ve hedef görevi gören de bu izlerdir. Tenimin bu "iğrenç addedilen" kısmı ona yansıtıldığında farkımız daha da artar, yoğun bir itici güce dönüşür. Bana göre, bu açıdan bakıldığında, hadım edilme kaygısına ilişkin Freudcu teoriyi yeniden yorumlamak mümkündür. Annede penisin olmayışının keşfi, çocukta korku gibi bir hisse yol açıyorsa bu, çocuğun onu bizatihi kendi bedeninde hissetmesi dolayısıyladır ki böylece kendisinin hadım edilmesinden ve ebediyen eksik kurulmuş bir ten olarak, bir artakalanın çıkarılmasıyla sakatlanmış bir beden olarak kalmaktan kaygı duyar. Anneye özgü kastrasyonun uyandırdığı bu kaygı, çocuğu annenin bedeninden uzaklaştırır ve arzusuna ensest yasağını kaydeder: Böylece simgesel Başkası'nın, babaya tekabül eden Oedipal yasanın temsilcisinin her türlü müdahalesi öncesinde, öznenin, annenin arzusuna tutsaklığından kaçmasına olanak veren bir ayrışma, bir özdeşleşmeden-çıkış gerçekleşmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse sade cinsel farkın algısı, asli bir özdeşleşmeden

ayrışmayı, kopmayı yerine getirmede yeterli değildir: Daha annenin bedenine tenimin artakalanını yansıtmam gerekmektedir. O andan itibaren anne bedeni artık sadece çekim kutbu, özdeşleşme ve sevgi nesnesi olarak değil, aynı zamanda itme kutbu olarak ortaya çıkar. Anne bedeni kaygı ve iğrenme hisleri uyandırarak bundan böyle artakalana iğrenç kipinde ten verecektir. Ego analizinin bakış açısında hadım edilme kompleksi ve Oedipus yasası artık kökensel fenomenler olarak düşünülemez; zira tek yaptıkları, Başkası ile ilişkiye, hâlihazırda içkinlik alanımda rol oynamış olanı yeniden yazmaktan ibarettir. Kastrasyon kaygısı, kesişmenin çatlağından, artakalanın dışarıda bırakılmasından doğan bu ilksel kaygıyı, başka bir düzlemde, işte bu şekilde tekrar etmektedir. Öte yandan ensest -annenin bedeniyle cinsel birleşme- yasağı, kaynağını, *aphanisis* tehdidinde, yani artakalanın direnişinin bertaraf edilmesini sağladığı tenimin kendisiyle ölümcül bir füzyonunda bulmaktadır. Başlangıçta özneyi yapılandıran "Başkası'nın arzusu" değildir; Başkası ile ilişkime karar veren, kendimle ve tenimin artakalanıyla ilişkimdir.

Öte yandan artakalan, yabancı bedene tamamıyla transfer edilmeyip ona yansıtılan kısmi bir nesne, bir "organ" formu aldığında ise yabancı bedene yansıtılması kendini farklı bir kipte de gösterebilir. Klinik çalışmalardan öğrendiğimiz gibi annenin kastrasyonu o kadar dayanılmazdır ki özne, yokluğu kendisini dehşete düşüren penisi imgesel olarak anneye atfederek kastrasyonu sadece inkâr edebilir. Böylece bazı patolojilerde büyük bir rol oynayan bir "fallik anne" fantezisi doğar. Bunun nereden ileri geldiğini bize net olarak ne Freud, ne de haleflerinden biri açıklamaktadır. Bense burada hâlâ artakalanın bir etkisini görüyorum: Kendi dışıma, yansıtma yüzeyi olarak başkasının bedenine geri attığım ve bu suretle o bedende arzu nesnesi (fetişizmde) ya da korku nesnesi (fobide) olarak beliren kendi bedenimin bir parçasıdır -kastrasyon kaygısının kristalleştiği parçadır. Çocuk, penisini annesinin bedenine nasıl yansıtabilir ya da Küçük Hans'ı dehşete düşürmüş olan atlara, fetişistin arzusunu canlandıran ayakkabılara, iç çamaşırlarına, saça, dünyadaki *herhangi bir* nesneye? Bunun için ten-ben'in, daha beden halini almadan hâlihazırda

bölünmüş olması, tenimin bir kısmının, bedenimden ayrılmış bir "küçük şey", başka bir bedende bulduğum kesilip alınmış bir organ olarak bana musallat olmak üzere, benden hâlihazırda ayrılmış olması gerekiyordu. Bu yansıtmaları ve bu kısmi özdeşleşmeleri aşmak, Başkası ile yani anneyle "bütünsel nesne" olarak ilişki kurmak mümkün müdür? Ve bu şekilde çekim ve itme arasında sürekli gidip gelme hali, yabancı bedene transfer olan artakalanla ilişkideki bu *ikirciklik* nasıl aşılır? Şüphesiz, itme, anneyle çocuğun arzusu arasındaki ayrımı muhafaza etmek için zorunluydu. Bunun Aşılabilmesi söz konusu ayrım yeniden başka türlü kaydolmalıdır: Bunun için üçüncü bir unsurun araya girip ensest yasağını bir yasanın kuvvetiyle donatarak ilişkilerinde uzlaşı sağlaması gerekir ve bize söylendiği gibi Oedipus kompleksinde babanın işlevi de böyledir. Öte yandan oedipal çatışmanın somut tecrübesi bu güven verici "çözüm" ile çelişmektedir: Aksine sanki anneyle ilişkinin başlangıçtaki ikircikliği, bir özdeşleşme nesnesi haline gelerek aynı şekilde nefret ve sevgi uyandıran babaya taşınıyor gibidir. Freud'a göre çocuğun, bu çatışmadan çıkmak için babasıyla olan bu rekabetçi ve nefret dolu özdeşleşmeden belirli bir mesafeyi muhafaza eden başka bir özdeşleşme formuna geçmesi gerekir ki bu da "böyle ol*malı*sın" (baba gibi) kuralında tüketilmez; ayrıca *"böyle olma hakkına sahip değilsin"*[97] yasağını da içerir. Ancak bize birinden diğerine nasıl geçildiğini ve bu uzaktan özdeşleşmenin oedipal ikircikliğe ve rekabete nasıl son verebileceğini söylemez. Benzer bir zorlukla Kant etiği de karşı karşıya kalıyordu. Mesele pratik aklın Yasası da olsa, Oedipus yasası da olsa ego için yasa yapan şey, artakalanın işleminden kaynaklanmaktadır. İşlem öncelikle sırayla birbirinin yerine geçen çekim ve itmeyle meydana çıkar; saf ayırma işlevinde açığa çıkması ise ancak bu dalgalanma yatıştığı ve ona eşlik eden duygulanımlar etkisizleştiği zaman olur. Peki, bu duygulanımsal nötrleşme nasıl mümkündür? "Patolojik" bir ıstırap ve dehşet hissi, etik bir

[97] Freud, "Le Moi et le Ça", *Essais de psychanalyse*, s. 246. M. Borch-Jacobsen'ın *Le Sujet freudien* adlı kitabında bu meseleye dair ilginç bir analiz mevcuttur, s. 251-274.

saygı hissine nasıl dönüşebilir? Bir özne, imgeselden simgesele geçmeyi, hadımlığı, onda uyandırdığı korkunun üstesinden gelerek arzusunun yasası olarak üstlenmeyi hangi sihirle başarır? Kantçı Eleştiri gibi psikanaliz de bu sorulara pek cevap vermez. Zira bu teoriler doğrudan dünyanın aşkınlığında konumlanmaktadır. Oysa duygulanımlarımız egonun içkin yaşamında kök salmaktadır: Mutasyonları ben'in artakalanla ilişkisindeki bir değişikliğin belirtileridir. Ve işte bunu tarif etmemiz gerekecektir

Durum değerlendirmesi yapmanın vakti geldi. Özdeşleşmenin kaynağını, yani ben'i çeşitli başkası figürleriyle yabancılaşmaya ve onları model olarak alıp onlara boyun eğmeye sevk eden neyse onu anlamak istiyordum. Cevabı bulduğumu düşünmüştüm: Egonun başkasıyla ilişkilerinde tekrarlanan ve onu sanki tek bir tenmişlermiş gibi başkasıyla kaynaşmaya iten şey kendisiyle kökensel özdeşleşmesidir. Peki, acaba bu analiz yetersiz değil midir? Yabancılaştırıcı özdeşleşmelerimizi, yani kölelik arzusunda ve aşk deliliğinde sürekli yeniden doğan birleşme fantasmalarını göz önüne alabilmekte midir? Bizi diğer insanlardan ayırt eden fiziksel ve simgesel farklar, artakalanın ve Başkası'nın ikili direnci vs., bir anlamda her şey böyle özdeşleşmelerin aleyhindedir ve buna rağmen kendimizi başkasıyla özdeşleştirmeye devam ederiz. Peki, bu, bir artakalan krizinin, artakalanın ayırma işlevindeki bir aksaklığın işareti midir? Bu durumda, ayrılma ve açılma faktörü olduğu gibi aynı zamanda özdeşleşme ve yabancılaşma faktörü olan artakalanın kendisi mi ikirciklidir? Buna cevap vermeye çalışmak adına artakalanın ileri geldiği kökensel sentez analizini derinleştirmek gerekecektir ki bu da belki başka bir muammaya açıklık getirmeye ve ten-ben'i muhafaza eden, başkasıyla tamamen özdeşleşerek yabancılaşmasını önleyen özdeşleşmedeki kopukluklara, buna rağmen, neden çoğunlukla kaygı, nefret ve tiksintinin eşlik ettiğini anlamaya olanak verecektir. *Nefretin doğumu*nu anlamaya çalıştım: Bu da geri-transferi kesintiye uğratan ve bedenimin güvencesiz birliğine son vermekle tehdit eden bir başkasıyla benim aramdaki bir benzeşmezliğin keşfidir. Ten-ben, bu tehlikeye, artakalanın tüm iğrençliğini bu yabancı bedene yansı-

tarak karşılık vermektedir. Ancak dünyada iki beden arasındaki ampirik bir fark nasıl olur da bu noktada en kökensel özdeşleşmelerden ödün verebilir? İçkinlik alanımda ne benzerlik, ne de benzeşmezlik vardır -sadece temel çekim ve itme, eşleşme ve ayrışma fenomenleri vardır. Başkasının görünümü, yüz şekli, cilt rengi, konuşma ve davranış tarzı özdeşleşmemizi kesmeye asla yetmemelidir. Onu bir başka insan, türdeşim olarak görmeyi reddetmem için tenimin onunkiyle düğümlendiği kör özdeşleşmeyi kesintiye uğratan daha radikal bir uçurumun hâlihazırda açılmış olması gerekir. Artakalanla başlangıçtaki ilişkimin hâlihazırda dönüşmüş olması ve itmenin bundan böyle çekime baskın gelmesi gerekir ki böylece bu tersyüz haldeki anlam, dışarıda, yabancı bedene de aktarılabilsin. Benzeşmezliğimizin algısı, işte o zaman, dayanılmaz hale gelir ve en küçük bir fark bile bana korkunç bir tehdit olarak görünür.

Artakalanla tiksinti ve nefret doğuran bu tersyüz ilişki de ayrıca tersyüz olabilmelidir. Bir uzaktan özdeşleşme, bir saygı-sevgi sentezi mümkün olmalıdır, aksi halde insan toplulukları, çok uzun zaman önce nefretin hazzına ve aşkın deliliğine aynı "okyanustaki bir su damlası gibi" gömülmüş olurdu. Artakalan ve Başkası'yla *doğru* ilişkinin ortaya çıkarılması gerekir. Başkası ile ilişkimi tahrif eden, yansıtmalı özdeşleşmelerim olduğundan aslında onları kesintiye uğratabilmek, artakalanımı bu yabancı bedene yansıtmaya son verebilmek gerekir. Gelgelelim böyle bir yansıtma şüphesiz kaçınılmazdır ve yabancıyı bir *alter ego* olarak kuran da odur. Dolayısıyla mesele yansıtmayı durdurmak değil; daha ziyade duygulanımsal yükünü etkisiz hale getirmektir. Nefret, kaygı ve kıskançlığın yerlerini nihayetinde saygıya bırakmaları için bu duygulanımların etkisizleştirilmiş olmaları, artakalanla ilişkimin, en nötr duygulanıma, "saygı" denen saf mesafe hissine indirgenerek ikirciklığini kaybetmesi gerekir. Ancak bu şekilde, artakalan, ego için *yasa yapabilir*. Peki, artakalanla ilişkim yeni baştan nasıl tersine dönebilir, bu anlamda nasıl dönüşebilir? Ve bunun, başkası tecrübemin üzerinde, benimle Başkası'nın arasına koyduğum fantasmanın üzerinde hangi sonuçları olur? *Başkası* fenomeni, aşkınlık ve içkinliğin istikrarsız

bir sentezi, bir başka bedenden ayrılmış unsurların, kendi dışıma yansıttığım tenimin artakalanıyla birbirine karıştığı bir karmadır. Bu yansıtmanın zorunlu olarak saklı kalması gerekir: Saklanmasaydı artakalanın sırıtışı, sürekli, başkası maskesinin ardında belirirdi. Başkası'yla ilişkime parazitlik edip onu bulandıran da bu yansıtmadır. Sürekli olarak Başkası'na, benden ileri gelen niyetler ve duygulanımlar atfederim: Fantasmamın perdesi üzerine yansıtılan bizzat kendi nefretimken bizzat kendimin, nefretinin hedefi olduğuna inanırım ya da hislerim sadece bana yönelmişken ve ona aşkımı ilan ettiğimde aslında sevdiğim kişi ben iken hislerimin ona hitap ettiğini düşünürüm. Karşılaştığım her yabancıyla yorulmaksızın aynı oyunu oynar dururum ve bütün ilişkilerimize artakalanla ilişkimin damgasını vururum.

Yansıtmanın yanılsama olmayı bırakması için tamamıyla gün yüzüne çıkması ve benim de başkası fantasmasında, bana Başkası'ndan gelen ile kendimden kaynaklanan arasında ayrım yapabilmem gerekir. Eğer artakalan artık saklanmasaydı, bana, nihayetinde, artakalan olarak görünseydi aynı anda başkasının da Başkası olarak tezahür etmesini sağlardı. Başkası'nın bana gerçek yüzünü açması için *artakalanın hakikatinin* bana ifşa olması gerekir: Yalnızca o zaman ona saygı mesafesinde katılmayı ve belki de onu gerçek bir sevgiyle sevmeyi başaracağımdır. Bizi hâlâ bir tek hakikat kurtarabilir; bize fantasmanın ötesinde bir ortaklık şansı verebilir. Bu da artakalanın kendini artık yabancı bir Şey olarak sunmayacağı ve onu nihayetinde tenimin teni, kendi dışıma yansıttığım kendimin bir parçası olarak tanıyacağım artakalanla ilişkimin radikal bir mutasyonunu varsaymaktadır. Peki, bu mutasyonı başlatmak bana mı düşer? Bu noktada artakalanın beni ele geçirmesine müsaade etmişimdir; onunla o kadar derinden özdeşleşmişimdir ki kendimi, kendi başıma, böyle bir tutsaklıktan nasıl kurtaracağım belli değildir. Bunu Başkası'ndan, Yabancı ile mutlu bir karşılaşmadan mı beklemeliyim? Ancak artakalanın yansıtılması her zaman hâlihazırda ilişkilerimizi çarpıtmışken iken (Başkası/Yabancı) bana kendini nasıl açabilir ki? Bu çıkmazdan nasıl çıkılır? Şimdilik şu temel kurala bağlı kalalım: Dünyanın aşkınlığında bana kendini sunan her

şey içkinlik alanımda zaten önceden şekillenmiştir; Başkası ile ilişkime karar veren, kendimle, bendeki yabancıyla kökensel ilişkimdir. Başkası'ıun bir "ikinci doğuş"unun mümkün olması için başkasının ötesinde, bizatihi kendi yenidendoğuşumun hâlihazırda başlamış olması gerekir. Bu sefer artakalanın tahakkümü altında doğmuş olan benim, artakalanın etkisinden kurtularak yeniden doğmam gerekmektedir. Eğer benim ben'imin, nasıl "bir çember gibi, bende açılan yabancıdan geçerek kendine geri geldiğini"[98] anlamak istiyorsam şimdi bu yeniden dirilişin koşullarını incelemeliyim.

Kesişme Krizi

"Ebedi kendini-açığa-vurum edimi sonrası, dünya, onu bugün gördüğümüz gibidir: Buradaki her şey kural, düzen ve formdur ve yine de Zeminde hâlâ kural-sız kalmaktadır, sanki yeniden baskın yapabilirmiş gibi... Ebediyen Zeminde kalan neyse asla açılmayan geri kalandır."

Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*.

Ego ne arzular? *Kurtuluş*unu -Nietzsche'nin sözünü ettiği, Yeryüzü bir iyileşme yeri haline geldiğinde ortaya çıkacak Büyük Esenlik'i arzular. Ona musallat olanların, onu sayısız başkası figürünün kölesi haline getiren yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinin üstesinden gelmeyi arzular: Başka bir deyişle kendine ve Başkası'na sahici bir erişim yolu bulmayı ve "Yeryüzünün kaygısını kendinden uzağa atmayı" arzular. Kurtuluşun koşulları nelerdir? Her şeyden önce kendini kendine verme, kendini kendine açma, kendini çağırma gücüne sahip tekil bir ben'in, *bir egonun, olması* gerekir ve kendineverilişinin, kendini-açığa-vurumunun ve çağrısının, yabancılaşmasından ve düşüşünden *daha kökensel* olması gerekir. En nihayetinde egonun kendini *kendine geri çağıra*bilmesi, "kendisinde açılan yabancıdan geçerek" kendine geri gelebilmesi gerekir. Görünüşe bakılırsa bu üçüncü koşul ilk ikisinin sonucudur: Bir tek kendini hâlihazırda çağırmış bir ben ayrıca kendini geri çağırma, kendini yeniden bulma kabiliyetine sa-

---

[98] Husserl, *Autour des "Meditations cartésiennes"*, s. 105.

hip olabilir. Eğer kendime-verilişim kendime geri dönüşümü mümkün kılıyorsa nasıl olur da, buna rağmen, Kral'ın mektubunu, bana özgürlüğümü verebilecek çağrıyı kendime ulaştırmayı beceremeden dünyada başkaları tarafından tutsak ve sürgün edilirim? Kurtuluşumun önündeki engel nedir? Varoluşumun olgusallığı, terk edilmişliğim, buraya, dünyaya atılmış-varlığım mıdır? Ancak olgusallığım hâlâ yaşamıma aittir: Bu durum, bu çağ, bu beden *benimdirler* ve onları özgürce üstlenmem gerekir. Bunu yapmazsam, kendim için karar vermezsem kararsızlığımdan tamamıyla ben sorumluyumdur. Yabancılaşmama açıklama getirmek için dünyanın ve başkalarının ezici tahakkümlerini ileri sürmeye artık hakkım yoktur: Kendime-verilişim kökenseldir ve aşkınlık düzleminde başıma gelen neyse hâlihazırda yaşamımın içkinliğinde ilan edilmiştir. Dünyasal mağlubiyetlerimin her biri daha radikal bir felaketi referans alır ve dünyanın güçlerine teslim olma ya da onlara direnme kararım, bir ilk yabancılaşma ya da direniş olarak bir ilk-kararda, yaşamımın kumaşını meydana getiren *içkin olaylar*da kök salar. Esasen burada iyi bir haber söz konusudur. Başıma gelen şey, böylece, Başkası'nın hatası değildir ve onu suçlamamalıyım; bütün kabahati onun üzerine atmamalıyımdır, zira beni yoldan çıkaran Kötü Cin bendedir. Kurtuluşumun önündeki ana engeli, bende, başlangıçtaki bir kendine-körleşmede, bir kendini unutuşta aramam gerekir ve de ondan kurtulmak benim elimde olmalıdır.

Bununla birlikte gönüllü kölelik, muhtemelen, hepsinden kötüsüdür. Tam da özgür bir karara dayanması dolayısıyla en çok ondan kurtulmak zordur. Nitekim Kierkegaard da bunu söylüyordu: Kendisini bağlayan, kendi başına özgürleşemez, "zira özgürlüğün kuvvetini özgürlük-olmayan için kullanmaktadır (...) ve hiç kimse bu kadar korkunç şekilde tutsak değildir ve hiçbir tutsaklık, bireyin, kendisini maruz bıraktığı tutsaklık kadar son verilmesi imkânsız değildir!" Buna göre en "özgür", en "özerk" ben aslında en yabancılaşmış ben olacaktır. Dolayısıyla kurtuluşu, ona ancak Başkası'ndan, "onu kendisinden kurtaran" bir Kurtarıcı'dan, İlahi bir Kurtarı-

cı'dan gelebilir[99]. Eğer bu sonucu kabul etmekten yana değilsek o zaman, kendimize, kendini unutmuş olan bir ben'in bir Başkası'nın yardımı olmaksızın kendini kendisine nasıl geri çağırabileceğini, kendini *kendi başına* nasıl kurtarabileceğini sormamız gerekir. Öte yandan bizzat kendisi *olduğum* egoyu nasıl unutabilirim ki? Eğer Varlık geri çekilebiliyor, Tanrı bana yüz çevirebiliyorsa bu, bizi en başından itibaren bir mesafenin ayırıyor olmasından ve bana kendilerini dışarıdan, aşkınlıklarının açığında veriyor olmalarından dolayıdır. Sürekli kendimi kendime açan ben, kendimi kendimden nasıl saklayabilir ve kendimi nasıl kaybedebilirim? Tabii kendimi kendime her zaman kendim *olarak* vermediğimi kabul etmiyorsak şayet: Kendime-veriliş hareketinde, ben'in bir kısmı benden ayrılır ve onu artık bana ait olarak tanıyamam. Artakalan adını verdiğim de bende açılan bu İlk Yabancı, içkinlikteki bu ilk-aşkınlıktır. Tenimin kutuplarının her birinin arasına kayarak beni benden uzaklaştıran ve beni kendime opak kılan odur. İlk özdeşmelerimin hedefidir. Onunla özdeşleşerek kendime yabancılaşırım ve kendimi unuturum. Kurtuluşum yalnız onunla ilişkimi radikal olarak değiştirebilirsem ve kendisi benimle ilişkisinde dönüşüme uğrarsa mümkün olacaktır. Peki, bu nasıl olabilir? Artakalan beni kendisinden nasıl kurtarabilir?

Bunun için bölünebilmesi, kendine karşı dönmesi gerekecektir. Descartes'ın tuhaf Tanrısı -kendini öncelikle bir Büyük Aldatıcı kılığında sunan hakikatin yüce kaynağı- gibi beni yabancılaştıran her neyse, aynı zamanda beni özgürleştirmelidir. Artakalanın birçok yüzü olduğunu gördük. Bir sentezden, birçok bilinç akışının kısmi örtüşümünden kaynaklandığından sentetik ve dengesiz bir fenomen, bir *metaxu*, bir melez, bir Proteus olarak kalır. Her şeyden önce açış işleviyle ayırt edilir: Tensel kutuplarım arasında bir aralığı muhafaza ederek tenimin kaosuna gömülmeme engel olur; bedenimin içerisi ve dışarısı arasına, tenimle yabancı beden arasına bir sınır çekerek birleşme fantasmalarına, başkasıyla ölümcül özdeşleşmelere karşı koymama yardım eder. Farklılaşmanın ve

---

[99] Kierkegaard, *Miettes philosophiques* (1844), Gallimard, 1969, s. 57-60.

özdeşleşmeden-çıkışın etmeni olarak kurtuluşumun esasi bir koşuludur. Gelgelelim beni koruyan aynı artakalan, bana aynı zamanda bir tehdit, murdar bir Şey, taş kestiren bir Bakış, bana musallat olan bir Ses olarak tezahür eder ve belirişine de çoğunlukla kaygı, nefret, tiksinti eşlik eder. Öte yandan bildiğimiz gibi, bu itme hisleri tamamıyla karşıt duygulanımlarla birbirine karışabilmektedir ve egonun artakalanın çekimine kapılma ve artakalanla özdeşleşme imkânını da tasavvur etmemiz gerekir. Paradoksal bir şekilde önce bir ayrılık ve özdeşleşmeye direniş etmeni olarak beliren bu fenomen aynı şekilde yabancılaştırıcı bir özdeşleşme odağı olarak da ortaya çıkmaktadır. Peki, bu iki karşıt yüzün hangisi daha kökenseldir? Artakalanın hakikatini en iyi hangisi açığa vurmaktadır? Birlikte eşzamanlı olarak mı var olmaktadırlar, yoksa birinden diğerine bir geçiş mi vardır? Ve eğer böyleyse bu hareket tersine çevrilebilir midir? İtmeden çekime, ya da tersine, füzyonel bir özdeşleşmeden saygı aralığına nasıl geçebiliriz? Artakalanla ilişkimiz nasıl dönüşüme uğrar?

Artakalanın "bizzat kendisi" asla belirmediğinden böyle soruları yanıtlamak epey zordur. *Timaios*'un khora'sının, Aristoteles'in "ilk dayanak"ının benzeri olan bu fenomen yalnızca "bir başka(sın)daki bir başka(sı)" olarak, "başka bir şeyin kaçak hayaleti" olarak tezahür eder. Musallat olduğu bu başkası kendimimdir zira artakalan bir tek ten-ben ile sentezinde var olur ve şimdi de bu sentezin farklı versiyonlarını, dönüşümlerini ve krizlerini incelememiz gerekmektedir. Kökensel senteze ne olduğunda meydana getirdiği artakalan ten-ben'i tehdit eder duruma gelir? Musallat olunmuşluğun analizi bize bazı cevaplar vermiştir. Aynada gördüğüm "gözşey"i benim tenden gözüm olarak tanımama, duyduğum bu sesi bizatihi kendi sesim olarak teşhis etmeme olanak veren şey, yüzümü elimle yokladığımda, ses tellerimin titreşimini, sesimin cildimin üzerindeki "ses akışı"nı hissettiğimde bu algıların altında yatan dokunsal tecrübedir. Görüşüm ve sesim, onları destekleyen dokunsal kesişme gerçekleşmediği takdirde, tenimdeki dayanaklarını kaybederler ve işte o zaman da dışarıda, bana seslenen tanıdık olmayan bir Ses, beni taş kestiren yabancı bir Bakış olarak yeniden belirirler. Bu aidiyet

kaybı ve bana has olanın başkalaşması tecrübesi böylece dokunsal sentezdeki bir aksaklığa, bir *kesişme krizi*ne dayanmaktadır. Peki, bu tecrübe sadece saplantı, halüsinasyon, hezeyan gibi uç fenomenleri mi ilgilendirmektedir? Yoksa etkileri, kaygılarımızda, aşklarımızda ve nefretlerimizde, umutsuzluğumuzda, ölüm korkumuzda, tüm yaşamımız boyunca kendilerini hissettirmekte midir?

Önceki analizlerin sonuçlarını kısaca bir hatırlayalım. Tenimin beden haline gelmesi için üç senteze gereksinim vardır: Yatay tenleşme sentezi; tenin her defasında kendisiyle iç içe geçtiği çapraz bedenleşme sentezi ve tenin, bu ikisinin meydana getirdiği artakalanla birleştiği yeni bir bedenleşme sentezi. Bu sentezlerden en kökenseli yatay sentezdir: Diğer ikisini kuran odur ve ilk olarak bu sentezin uğradığı başarısızlığın üzerinde durmak gerekir. Aslında analiz onları ayırt etmeyi sağlasa bile bu sentezler ayırt edilemezdir ve kesişme krizi varsa eğer, bu her üçünü de etkileyecektir. Peki, ama tenimin tenimle düğümlendiği bir ilk içiçelik nasıl sökülebilir? Bunun tam olarak nedeni bir *sen-tez*in *(syn-thèse)* söz konusu olması ve bu sen-tezin farklılaşmış unsurları, birleştirmek, birbirleriyle özdeşleştirmek üzere ilişkilendirmesidir. Eğer ten-ben kökensel olarak bölünmüş ve sayısız kutba dağılmış olmasaydı hiçbir kesişme gerçekleşemezdi: Sentez olması için bir ilk farklılaşma, bir başkalık, kurucu unsurları arasında -ilk iki sentez için tenden kutuplar arasında; üçüncüsü için ten ve artakalan arasında- bir ayrılık gerekir. Kaldı ki aynı ayrılık onları yok etmekle tehdit eden şeydir. İlk kendiyle-özdeşleşmelerin hep kısmi kaldıklarını ve bedenleşmenin artakalanı bütünsel bir bedenin birliğine tamamıyla geri katmayı başaramadığını gördük. Her safhada bir mesafe muhafaza edilir: Sentezin unsurları arasında "oyun" vardır ve birbirlerine mükemmel şekilde eklenemediklerinden birbirlerinden ayrışmaları her zaman mümkündür. Bu da bazı kuvvetlerin tam bir birleşmeye karşı koymasından çok daha endişe verici bir ihtimaldir: Bedenleşme sürecinde, sonrasında, başkasının kuruluşunda, *artakalanın* özdeşleşmeye *direnci*ni tespit ettik. Böylece bu direncin yoğunluğunda dalgalanmalar olduğunu, yoğunluğun azalabildiği gibi, aksine, kuvvetlenebildiğini de

düşünebiliriz. Zayıfladığı zaman artakalanın açış işlevinden ödün verilir ve ten-ben kendine gömülme, *aphanisis* uçurumunda içe doğru patlama tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Aksine, belirli bir yoğunluk eşiğini geçtiğindeyse itme, çekime baskın gelir; ilk özdeşleşmeler gittikçe daha zor işler ve tensel sentezler, kesintiye uğrama tehlikesi altında krize girer.

Peki, böyle bir kriz kendini nasıl gösterir? En aşırı kaygıyla, mutlak bir sıkıntı hissiyle, sadece bazı psikozlarda gün yüzüne çıkan fantasmalarla. Tenleşme sentezi başarısız olduğu andan itibaren her bir ten kutbu, diğer kutuplarla birleşmek yerine onlardan şiddetle uzaklaşır: Tenimin dokusu yırtılır; oluşum aşamasındaki birliği bozulur ve ben de kesilip sayısız parçaya ayrılma kaygısına kapılırım. Başarısızlığa uğrayan bedenleşme sentezleriyken de tenim, artık, aynı zamanda bir beden olarak yaşayamaz. Tecrübemin bu iki boyutu arasında, artık, hiçbir geçiş, hiçbir dolayım mümkün değildir: Ya ten, (Artaud'nun fantasmasına göre) bedenleşmesini vahşi bir sakatlama olarak hisseder; ya da beden, (Mishima'nın ya da Céline'nin fantasmasına göre) tensel boyutunu iğrenç bir çürüme olarak tecrübe eder. Bedensel girintilerimin kenarları arasında, farklı organlarım arasında, bedenimin içerisi ve dışarısı arasında tüm sınırlar işte o zaman çöker. Parçalanmış ben, bölünmüş beden, ten ve bedenin karşılıklı iğrençliği, bedensel yüzeydeki yırtılma... Tensel sentezlerdeki kriz, kendisini önce bedenimin bedensizleşmesiyle, tenimin tensizleşmesiyle, egonun deliliğin sınırlarını geçtiği panik halindeki bir öznelikten-çıkışla gösterir. Dolayısıyla ten-ben'i tehlikeye atan, sadece *aphanisis* uçurumu değildir; aynı zamanda, tersine -ve aynı şekilde korkutucu- kesişmenin ayrışması ve kopması tehlikesidir. Bana ölümümün iki yüzünü sunan bu çifte tehditle varoluşum boyunca karşı karşıya kalırım.

Bununla birlikte hayatta kaldığım sürece durmadan def edilen yakın bir "ölüm" tehdidi, yani ölümün sade bir imkânı söz konusu olacaktır. Zira ayrışma hiçbir zaman mutlak değildir: Kesişmenin tam bir kesintisi, doğrudan beraberinde ten-ben'in ortadan kayboluşunu, yok oluşunu getirecektir. Dolayısıyla ayrışmış unsurların irtibatta kaldıklarını, en aşırı itmede dahi belirli bir çekimin, bir birlik eğiliminin muhafaza

edildiğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla -ego tamamen yok edilmemişse- sentezin dislokasyonunu, ben'in yeniden-oluşumu, yeniden-özneleşmesi ve teninin yeniden-bedenleşmesi safhası izler. Peki, bu şekilde basitçe baştaki duruma geri mi dönmez miyiz? Ya da kriz artık iyileşmeyecek izler, yaralar mı bırakmış olacaktır? Bir kere kriz geçtiğinde yeniden kurulan aynı beden, aynı ben midir? Sentezin mutlu birliğinin karşısına ayrışma trajedisini koymak yetmez, zira sentez, yeni fantasmalar ve yeni bir tehdit üreterek başka bir kipte yeniden oluşabilir. Süreci tamamlayan üçüncü sentezde ten-ben, şu çok tekil fenomeni, yani bedenimi meydana getirmek üzere artakalanla birleşir. Bedenleşmeyi, içerisinde ben'in, karşılığında artakalanın bazı özeliklerini alarak artakalanı tenleştirdiği, ona ten verdiği hareketi böyle tanımlıyorum. Bu süreçte ten-ben, artakalanın direncini aşıp ona yaşamını sunmak üzere nüfuz eder: Ben sentezin "özne"si, bu başkalaşımın etmeniyim. Ego ve artakalanın sentezi burada egonun *tahakkümü altında* işler. Peki, ten-ben'in bu önceliği her zaman garanti altında mıdır? Kesişme her defasında bu şekilde mi yeniden düğümlenmektedir? Musallat olunmuşluk fenomeni bizi başka bir imkânı, sentezin, artakalanın önceliği altında yeniden oluşacağı bir *tersine tahakküm* imkânını göz önüne almaya mecbur bırakır.

Schelling, "kendinde uyumsuzluğu kuran, kuvvetlerin ayrılığı değil, daha ziyade sahte birlikleridir" diyordu. Kötülüğü bir kötü İlke'ye atfetmeksizin sade bir kusur ya da iyiden yoksunluk, iyinin sınırlanmışlığı olmayacak bir kötülüğün reel imkânına açıklama getirmeye çalışıyordu. Buna göre kötülük, iyiliğin karşısındaki şeytani bir istemden değil, daha ziyade "her şeyin ayrışmasından" ve "ilkelerin tersyüz edilmesinden" ileri gelmektedir ve "ayrışık bütünde, önceden birlik halindeki bütünde mevcut olan aynı unsurlarla karşılaşırız. Her iki durumda da maddi unsur aynıdır (ve bu açıdan kötü iyiden) daha fazla sınırlı ya da daha fazla kötü değildir); ama biçimsel unsur tamamıyla farklıdır[100]". Birbirleriyle uyu-

---

[100] Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809), *Œuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980, s. 152-156.

şan ya da birbirlerinden kopan unsurlar *Existenz* - fenomenlerin belirişi ya da gün yüzüne çıkışıdır- ve *Grund*, Zemin'dir, yani kendi başına belirmeyen her belirişin koşuludur. Nitekim fenomenlerin kaynağında, "yaşamın ışıltısı"na direnen ve ebediyen Zemin'de kalan" "mutlak surette indirgenemeyen bir kalıntı" vardır. Schelling, bu "hiç meydana çıkmayan geri kalanı" kavramaya çalışırken "artakalan" olarak adlandırdığım şeye çok yaklaşmıştır. Schelling'in Tanrı ve yaratım hareketi içerisinde Zemin ve Varoluş çatışmasını resmettiği görkemli teogoniyi anlatınak niyetinde değilim. Burada daha ziyade ilgimi çeken şey, tersine çevrilmiş ve çarpıtılmış bir birliğin ve ayrışmış bütünlüğün, -içerisinde-, yanılsamanın, kötülüğün, deliliğin ve ölümün en yüksek gücünü serbest bırakarak Zemin'in (yani artakalanın) önceliği altında yeniden kurulduğu *sapkın bir sentez*in imkânıdır.

Nitekim Schelling bize çekim ve ayrışım, ilksel güçler arasındaki mücadele, kuvvet ilişkileri ve bu ilişkilerin tersyüz edilişleri bağlamında düşünmeyi öğretir. Eğer artakalanın egoyla ilişkisini anlamak istiyorsak artık kendimizi statik bir tanımla sınırlandırmayıp dinamik, itkisel boyutlarını ve devinimlerini de ayrıca dikkate almamız gerekmektedir. Böyle bir perspektifte, artakalan, artık sadece tenleşmeye pasif olarak direnen atıl bir kalıntı değildir: Tenin üzerine bir çekim uygular; onu ele geçirmeye, kendi içine almaya çalışır. Öte yandan ten-ben de artakalanı bizatihi kendi devinim alanına çekmeye çalışır. Bu da başka bir deyişle her birinin diğerini tutsak etmeye, ona kendi damgasını vurmaya, onu kendine geri çekmeye çalıştığı çapraz ikili bir çekimdir. Karşılaşıp kaynaştıklarında, birlikleri bu mücadelenin izini taşır ve artakalanın, tene hâkim olmasına ya da tenin, artakalana baskın gelmesine göre de ele alınacak mesele sentezin iki karşıt kipi olacaktır. Şimdiye kadar yalnızca tek bir kipi, bedenleşmemizi yöneten kipi inceledim. Peki, bu sentezin tersine dönmesi, sapması nasıl ortaya çıkacaktır? İçerisinde esasi karakterini -ki bu durumda ten ve yaşamdan mahrum, yabancı bir Şey'liğini- empoze edenin bu defa artakalan olduğu, ben ve artakalan arasındaki yeni bir düğümlenme olarak. Artakalan, kendini ben tarafından canlandırılmaya bırakmak yerine, ona nüfuz eder

ve tenini yiyip bitirir. Onu büsbütün yok etmez; ancak tüm özelliklerini değiştirerek onunla farklı şekilde kaynaşır: Ten-ben'in *biçimsizleşmesine* sebep olur. Böylece egonun, bedeninin ve zamansallığının *yerine*, yeni fenomenler tezahür eder. Görünüşe bakılırsa parçalanmış ben'im belirli bir birlik bulmakta ve bir yeniden-özneleşme başlamaktadır; ancak yerimi alan, bir Suret, yabancı bir rakiptir -bir Horla'dır. Dolayısıyla krizle dağılan bedensel unsurların yeniden bir araya gelişine, bir yeniden-bedenleşmeye tanıklık etmekteyizdir, fakat canavarca bir beden, bir Karşı-Beden *(Anti-Corps)* formu altında. Bu durumda yaşamımın zamanı, bir akış, aralıksız bir geçiş yerine sabit tek bir ana, geçip gitmeyip tekrarlanan ve iyice yerleşen musallat olunmuşluğun saplantısal Karşı-Zamanına sıkışmaktadır.

Peki, bunu neden bir biçimsizleşme olarak adlandırırız? Çünkü sentezin tersine dönüşü, ten-ben'i deforme eden ve saklayan bir dizi çarpıklığı da beraberinde getirmektedir. Artakalan yaşamıma baskın yaparak ben'le birbirine karıştığında, egomun hakikatinin üzeri bir karşı-hakikat, benim yerime geçen bir *deceptor* tarafından örtülür. Ben'de, *bizzat olduğum* bir iğrenç Şey olarak yeniden belirdiğinde, üzeri örtülen, yok edilen sadece ego değil, aynı zamanda artakalanın esasi bir özelliğidir -yani ayırma, farklılaştırma işlevidir. Ben ve başkası arasındaki farkın silinmesi, ben ve artakalan arasındaki karışıklık: Burada fantasmanın tanımıyla karşı karşıyayızdır. Elbette bedenimi ya da *alter ego*yu kuranlar da dahil olmak üzere tüm özdeşleşmelerime fantasmalar eşlik etmektedir; fakat bu durumda artakalanla ya da başkasıyla, kendimi onlarda kaybetme riskine girmeden özdeşleşebilmekteyimdir. Artakalan yaşamı yiyip bitirirken ise durum değişir. Artık bana ait olarak tanımadığım bu kısmım, bana nüfuz edip beni kendimden koparır: Bana yabancı kalmak suretiyle *ben olur*. Bir Horla, bir Karşı-Beden, bir Karşı-Zaman... Böyle fantasmalar nasıl kurulur? Bedenleşmeyi mümkün kılan, ona anlamını veren kökensel tensel sentezlerdir: Ten-beni etkileyen biçimsizleşmeyi işte bu düzeyde belirlemeye çalışmalıyız. Yatay sentez aracılığıyla her kutup diğer kutbu bizatihi kendi teni olarak tanıyor, onunla özdeşleşiyordu. Kesişmenin tersine çev-

rildiği anda ise diğer kutbun yerine birdenbire yabancı bir Şey belirir. Bundan böyle diğer kutba, onunla birleşmek üzere yönelmek yerine ten-ben onu kendisinden uzağa iter: Tarif etmemiz gereken de işte bu itmedir. O halde, ben ve artakalan, artakalanın önceliği altında, birbirleri-yle yenidenözdeşleştiklerinde diğer senteze ne olmaktadır? Çapraz sentez aracılığıyla her tensel kutup, diğeri tarafından bir beden olarak kendine dokunulduğunu hissediyor, *aynı anda* hem ten, hem de beden olarak yaşıyordu. Eğer bu sentez bozulursa bazen ten, bazen de beden olarak yaşayacaktır: Canlı teninin bedensel bir şeye dönüştüğünü hissedecektir. Şimdiyse artakalanın tenimi yuttuğunu diğer kutupta değil, *bizzat kendimde* hissederim. Peki, bu tensizleşme, tecrübemde neye karşılık gelmektedir? Şeyden tene geçerek, kendime yeniden ten vererek aynı yolu, bu defa tersten izleyemez miyim? Aynı şekilde *diğer kutba* da yeniden ten vermek, onu yeniden bizatihi kendi tenim olarak tanımak mümkün olur mu? Bu noktada, sentezlerdeki krizin, çapraz düzlemde olduğu gibi yatay düzlemde de daha kapsamlı bir analizi zorunludur.

Kurtuluşun nasıl mümkün olduğunu soruyordum. Kesişme krizinin analizi, koşullarının daha net şekilde belirlenmesini sağlamaktadır. Tersine çevrilmiş bir sentezin, başlangıç kipinde, düzeltilmesine, yeniden kurulmasına formel açıdan karşı koyan hiçbir şey yoktur. Zira "sahte birlik"te de, biçimsizleşmeyi mümkün kılmış olan aynı unsurlarla -ben ve artakalanla, bu ikisinin düğümlenmesi ve ayrılmasıyla- karşılaşırız. Bu çarpıklığı aşmak için yeni baştan ayrışmaları, sonra da baskın tarafı bir kez daha değiştirerek yeniden oluşturulmaları yetecektir. Mesele ilişkinin tersine çevrilmesi değil de, bir unsurun bir başkası tarafından hepten yok edilişi olsaydı her şey çok farklı olurdu: Bir mucize olmadıkça buradan baştaki duruma geri dönmek imkânsız olurdu. Yine de bu formel koşul bana hâlâ yetersiz gibi görünüyor: Kurtuluşun mümkün olması için ayrıca bir *direnç noktasının* olması gerekmektedir. Tekil bir egonun, yabancılaşmanın, biçimsizleşmenin dibini boyladığında dahi varlığını sürdürmesi, artakalanın etkisinden kurtularak kendini kendisine geri çağırabilmesi gerekir. Bu ikinci koşul Descartes'ın buluşuna karşılık gelmektedir:

"Si me fallit, ego sum"; *Büyük Aldatıcı* beni değillemeye çabaladıkça beni varoluşumda onaylar. Ancak bu da yetersizdir; kaldı ki Descartes da bunu iyi biliyordu. *Deceptor*'ün kendisinin yüzünü değiştirmesinin ve bu yanılsama odağının kendini bir hakikat kaynağı olarak açığa vurmasının gerektiğini anlamıştı: Yalnızca o zaman Başkası ile hakiki bir ilişki mümkün hale gelecektir. "Tanrı" adı altında -görünüşte aldatıcı, aslında hakikatli olan bir Tanrı'nın adı altında- artakalan adını verdiğim fenomeni kabul etmek koşuluyla *Meditasyonlar*'ın bu dersini sahiplenebiliriz. Onunla ilişkimin değişebilmesi için, yabancılaşmayı, rekabeti, nefreti, kıskançlığı aşabilmem için artakalanın dönüşmesi gerekmektedir. Beni yalnızca hakikat kurtarabilir: Nihayetinde onu tenimin teni olarak tanıdığımda, beni musallat olunmuşluğumdan iyileştirecek olan, artakalanın hakikatidir. Formel tersine çevrilme koşulu, direnç koşulu, hakikat koşulu: Kurtuluşun gelebilmesi için üçü de gereklidir.

Nefretten Sevgiye

"Bazen hepsi aşkla kurar
Tek bir düzeni, bazen her biri
Düşmanca nefretle ayrılır,
Bir-Bütün'e karışıp
Karanlığa gömüldükleri güne kadar. / Bu böyle gider
Bir, çokludan doğmayı öğrendiği kadar."
Empedokles, *Doğa Üzerine.*

"Nefret (...) aşktan daha eskidir."
Freud, *Metapsikoloji*

Kesişme krizini nasıl tarif etmeli? Egonun içkinlik alanında serimlenen fenomenleri, dünyanın ufku altında asla tezahür etmeyen fenomenleri nasıl kavramalı? İçkinlik labirentinde yolumuzu bulmak istiyorsak duygulanımsallığın kılavuzluğunu takip etmemiz gerekmektedir: Aşk ve nefret, neşe ve üzüntü, yorgunluk, kaygı, çaresizlik vs. hislerim, duygulanımlarım varoluşumun kumaşını meydana getirir. Bunları

görünüşte dünyada, başkalarıyla ilişkilerimde başıma gelen olaylar, dışsal nedenler meydana getirmektedir. Ancak bu aşkın nedenler, çoğunlukla belirmelerine olanak sağlayan özel durumlardan başka bir şey değildir. Duygulanımlarım tenimin devinim alanına aittir ve ten-ben'in "hületik" temeline tekabül eden "enerjik gerilim ve gevşeme duyumlarına, ketlenme, felç, içsel özgürleşme duyumlarına", yaşamımın içkinliğine dayanır[101]. Ego, kendi başına hareket ederek, kendini kendisine vererek kendinden, devinirliğinden ve yaşamından etkilenir ve kendinden-duygulanımı kökensel olarak "duygulanımsal"dır. Teninin her hareketine, deviniminin her safhasına -gelgitlerine, blokajlarına, boşalmalarına ve geri çekilmelerine- duygulanımsal tekil tonaliteler, dışsal bir nedeni olmadan ortaya çıkan, "çiçeklendikleri için çiçeklenen", sonrasında da ortadan kaybolup giden saf olarak içkin duygulanımlar eşlik eder. Başkası'na karşı hissettiğim tüm hisler önceden bu *ilk-duygulanımlarda* şekillenmektedir. Başkası egonun yansıtma yüzeyinden, aslında bana (ya da kendimin bir kısmına) hitap eden duygulanımları yansıtan bir perdeden başka bir şey değildir: Başkasına karşı aşk ya da nefret hissedebilmem için önce kendimi sevmem ya da kendimden nefret etmem gerekir... Peki, bu tuhaf kendinden nefret, bu ilk-aşk, kaynaklarını tenimin hangi temel konfigürasyonunda bulmaktadır?

Bazı fenomenlere -musallat olunmuşluk, yabancılaştırıcı özdeşleşme ve bunu karakterize eden aidiyet kaybına- açıklama getirmek için kurucu sentezlerin hepsini etkileyecek bir kesişme krizi hipotezini öne sürdüm. Aslen her tensel kutup diğer kutbu yabancı bir şey olarak tecrübe ediyordu ve yatay bir sentezde birbirleriyle özdeşleşmeleri, birbirlerini nihayetinde tek bir tenin iki kutbu olarak tanıyabilmek için tenlerini bahşederek birbirlerine düğümlenmeleri gerekiyordu. Bu sentez bozulduğunda ise her kutup diğerine yeniden yabancı hale gelir; ona yeniden tenine dışsal, aşkın bir beden olarak görünür. Ancak buradan basitçe baştaki duruma geri gelinmez: Her iki kutup da diğeriyle sıkı sıkıya birleşmiş, onu bizatihi

---

[101] Husserl, *Ideen* II, § 39, s. 216.

kendi teni olarak tanımıştı. Böyle bir izlenim kolay kolay silinmez: Kesişme çözülürken o durur ve yeni izlenimlerle iç içe geçer. Psikologlar başlangıçtaki uyarıcının ortadan kaybolmasının ardından sürüp giden duyumları tanımlamak için "geriye kalan duyumlar"dan söz ederler. Ampüteleri etkileyen "hayalet uzuv" yanılsaması da bunun bir parçasıdır. Ben de bundan böyle tensel izlenimlerin sürerliğini *kalıntı etki* olarak adlandıracağım -tabii burada Artaud'nun ona verdiği, kalan ve geri dönüş yaparak "meydana çıkan" devamlı bir kalıntı, bir artık, anlamını da kastediyorum.[102] Bu hayalet izlenimler krizin sebep olduğu yeni izlenimleri derinlemesine dönüştürecektir: İki kutup birbirine yabancı hale geldiği anda, birbirini, kalıcı olarak aynı tenin iki parçası olarak algılamayı sürdürür. Dolayısıyla dışarıdan, kayıtsızca karşı karşıya gelmeyeceklerdir; daha ziyade her biri, diğeriyle olan bağını onu en derininde tehdit eden içsel bir ilişki olarak kavrayacaktır. Tam yakınımda, hatta tenimin içinde, aniden, tenimi yiyip bitiren bilinmeyen bir Şey tezahür eder. Mesele dünyadaki tüm bedenlerin benzeri, dışsal bir beden değildir. Daha ziyade bana tamamıyla yabancı ve düşman gibi görünen ve yine de bana kendimden daha yakın olarak tezahür eden bir Karşı-Beden, bir Suret söz konusudur. Bu *dıştaki* nesne, bu *Horla* artakalandır -daha doğrusu bir karışım, artakalan ile tenin diğer ten kutbu arasındaki gayrı meşru bir sentezdir. Daha önce gördüğümüz gibi, kesişme krizi bir ayrışmayla sınırlı değildir; ayrışmış unsurlar, başka bir kipte birbirleriyle yeniden düğümlenir, tersyüz edilmiş bir sentezde, artakalanın tahakkümü altında yeniden oluşurlar. Bu durumda sentezin anlamı çarpıtılır: Ten-ben'in artakalana yaşam vererek ona ten kazandırmasının yerine şimdi artakalan teni tensizleştirmekte, onu tensiz bir Şey'e dönüştürmektedir. Bununla birlik-

---

[102] "Fransızcada *rémanence* (kalıntı) sözcüğünün mevcut olup olmadığını bilmiyorum, ama bu sözcük demek istediğim şeyi (...), bir zamanlar varlığını sürdürmek, yani sürmek *(rémaner)*, yeniden doğmak *(réémaner)* için kalmak *(demeurer)*, geriye kalan her şeyini koruyarak doğmak *(émaner)* ve yeniden meydana çıkacak *(va remonter) geriye kalan (le reste)* olmak istemiş olan neyse ondan hâsıl olanı çok iyi tercüme etmektedir." Artaud, G. Le Breton'a mektup [1946], *Œuvres complètes*, cilt XI, s. 194.

te artakalan, tenimin hâlâ opak ve kendisine kör olan bir kısmıdır yalnızca: Bu bozuk sentezde, bu ölüm kesişmesi, her zaman, benden ayrışmış ve bana karşı dönmüş olarak serimlenen, tenimin bitmez tükenmez devinimidir.

Artakalanın esas görevi kesişme içerisinde bir aralık açmaktan, tenin kutupları arasındaki tam bir birleşmeye karşı koymaktan ibaretti. Bu açış işlevi şimdi bambaşka bir anlamla karşımıza çıkmaktadır. Artakalan ve ten, kökensel ayrılıklarında, nefret ya da tiksinti olmaksızın, birbirlerine dışsal bir engel gibi çarparak birbirlerini itiyorlardı. Şimdiyse artakalan kendini bir tehlike, *tenimin yerine* beliren bir düşman olarak sunmaktadır. Baştaki duygulanımsal bakımdan nötr karşıtlığın yerine yoğun bir *antipati* hissi geçer: Her ne pahasına olursa olsun tenimin kalbinde yeniden tezahür eden bu Buradan-olmayan'ı *(Hors-là)*, bu dışarıdan yabancıyı reddetmem, benden uzağa atmam gerekir. Ten-ben'in devinimi yeni bir form alır: Bundan böyle bir uzağa-atma *(ab-jection)* hareketinde yoğunlaşır. Bu *ab-jection* terimini aktif bir anlamda, Artaud'nun Tanrı'nın reddedilmesinden *(abjecter)* ya da "vücudun bir kenara atılan *(abjecté)* uzuvları"ndan bahsettiği anlamda anlamak gerekir. Peki, her şeye rağmen tenime ait olan artakalan, neden amansızca reddedilecek, dışlanacak kadar dayanılmaz hale gelmektedir? Ben burada tenin ten-olmayanla başlangıçtaki ilişkisini etkileyen bir bükülmenin etkisini görüyorum. Dışarıya-atma *(abjection)* fenomeniyle birlikte tenle artakalanın bozuk sentezi, uzamsal olarak (bana) has olan ile yabansı olan arasındaki, Bura ile Ora arasındaki ilişkinin *altüst olmasında*, bükülmesinde yer alır. Tenimin alanı "asla orada olmayacak" mutlak Bura iken, Ora *(le Là-bas)* ten-olmayanın alanı olarak kavranmaktadır: Ego, en kökensel tecrübesinde, her zaman, (bana) has olan ile yakın olanı, uzak olan ile yabancı olanı ilişkilendirmektedir. Kesişme krizi ise, ten-ben'in *yerinde* ten-olmayanı Burada görünüşe getirmesiyle bu topolojiyi altüst eder. Bu Şey'i kendinden dışarı kovmaya çalıştığında, sadece, baştaki konumunu yeniden tesis etmeye, yabancılığı orada, doğduğu yerde, yeniden kurmaya yönelik bir teşebbüs söz konusudur. Platon'un ruha dair şu söylediği ten için uygundur: "Ele geçirdiği şey ne olursa olsun her za-

man ona, yaşam getirerek gelir" ve bu nedenle "kendinde ölümü kabul edemez[103]". Ten kendisinde ten-olmayan bir artakalanla karşılaştığında ona yaşam vermeye çalışır. Eğer bunu başaramazsa onu kendinden söküp uzağa atmaktan başka seçeneği kalmaz.

(Bana) has olan ile yabancı olan arasındaki sınırın bu şekilde bükülmesi, kayması sade bir yanılsama değildir. Artakalan, tenimin en derin kısımlarında yeniden belirdiğinde, aksine, kendi gerçek tabiatını ifşa eder: Ten-ben'den olduğunu, ona ait olduğunu açığa çıkarır. Böylece kesişme krizi, sadece bedenimde özümsenen, bedenleşen artakalanın yeniden belirmesini sağladığı için değil, ayrıca özellikle artakalan en yakınımda yeniden belirdiği, *sanki benmiş gibi* beni kendimden ettiği için de hakikat işidir. Bununla birlikte egonun ona karşı tavrı, onu heterojen bir unsur olarak reddetme eğilimi bu ifşanın kısmi kaldığını, yeni yanılsamalarla birlikte var olduğunu; artakalanla ilişkiminse fantasmalar, yansıtmalar ve kalıntılarla baştaki durumdan daha derinlemesine çarpıtıldığını göstermektedir. Bu biçimsizleşmenin iziyle krizin uyandırdığı temel duygulanımların her birinde ve öncelikle de, başta dışarı-atma hamlesine eşlik eden duygulanımda, yani tiksintide karşılaşırız. Bu ilk-duygulanımı ele almayı denemek adına bazı dışsal fenomenler karşısında bizi mide bulantısına kadar ele geçirdiği şekilde sıradan tiksinti hissinden hareket edelim. Bununla ilgilenen nadir yazarlardan biri tiksintinin ana karakterini, tiksinti öznesi ve nesnesi arasındaki *yakınlık* olarak belirlemekteydi. Yalnızca uzamsal bir yakınlık (tiksinti veren şeyin kendimi ondan ayıramayacağım şekilde cildime, bana yapışması anlamında) söz konusu değildir; aynı zamanda tiksintide önemli bir bağlanma kapasitesi tespit ederiz: Korkudan, horgörüden ya da diğer hoşnutsuzluk hislerinden farklı olarak "tiksinti yalnızca nesnesinden değil, öznenin nesneye varsayılan çekiminden de yüz çevirir"[104]. Bu

---

[103] Platon, *Phaidon*, 105d-e.

[104] A. Kolnai, *Le Dégoût* (1929), Agalma, 1997, s. 39-43, 70-71, vs. Daha önce gördüğümüz gibi *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde de Kant, tiksintinin kendini hazza dayattığını söylüyordu.

özellik başka bir temel özellikle, -tiksintinin- ölümle bağlantısıyla ya da daha doğrusu yaşayan ve ölü arasındaki sınırların silinmesiyle, kendini paradoksal bir şekilde son derece bereketli, üretken bir yaşam olarak sunan bir yaşamın çürüyüşüyle (cinsellikte, haşaratlarda, çürümüş şeylerde) ilişkilidir. Elbette böyle bir analiz, tamamıyla betimsel kalmakta ve sadece dünyadaki şeylere yönelik psikolojik tiksinti fenomenini göz önüne almaktadır. Buna rağmen -aynı analiz- içkin duygulanıma doğru, egonun artakalan karşısında, teninin yaşamıyla "yaşayan" ve onu içeriden kemiren bu ölü şey karşısında tecrübe ettiği ilk-tiksintiye doğru bize kılavuzluk eder. Böylece tiksinti nesnesine karşı hissettiğim çekimin, bağlılığın anlamını keşfederim: Bunlar (çekim ve bağlılık) *mümkün* bir *özdeşleşme*nin göstergeleridir; tiksintinin saklı hakikatini, dayanılmaz hakikatini -ten-ben ile artakalanın kökensel özdeşliğini- açığa çıkarmaktadırlar. Bu özdeşlik fark edilir fark edilmez şiddetle inkâr edilir ve artakalanla bir yakınlık, gizli bir bağ hissi, uyandırdığı tiksintiyi daha da arttırır. Dolayısıyla uzamsal bükülme, Yabancı'nın ben'e yerleşmesi gerçek özünü ortaya koymada yeterli değildir. Bende tam da yeniden belirdiği anda, artakalan bana hâlâ yabancıdır ve bu içsel başkalık, beni yok etmekle tehdit eden bir baskın olarak yaşanmaktadır -bana yakınlaştıkça daha çok tehditkârdır. Böyle bir durum da kaçınılmaz olarak kaygıya, tiksintinin, nefretin, sevginin, krizden kaynaklanan tüm duygulanımların kalbinde sürüp gidecek bir kaygıya yol açar.

Peki, tüm bunları nasıl ileri sürebiliyorum? Tenine ya da teninin bir kısmına yönelik bu içkin tiksintiyle yalnızca tecrübede mi karşılaşılır? Bununla birlikte klinik buna olgusal kanıtlar getirir; mesela histeri vakasında, yani tiksintinin cinsel uyarımın yerine geçtiği nevrozda. Freud genç bir histerik kadını analiz ederken cinsel isteksizliğinin vücudunun bazı kısımlarından ve özellikle "beyaz akıntılar", vajina ve idrar yolu salgılarından duyduğu tiksintiden kaynaklandığını keşfeder. Ancak bu duygulanımın çok farklı başka bir nedeni de olacaktır: Cinsel organından tiksinmesi, babasına karşı hissettiği ensest ve sapkın arzulara karşı koymasından ileri gelecektir... Dolayısıyla tiksinti hissi, onda bir "karşıt eğilimler kom-

binasyonu"[105] -aynı anda hem kendine hem de başkasına yönelik erotik eğilimler kombinasyonu- olarak ortaya çıkmaktadır ve Freud bunu neredeyse hiç aydınlatamadığını kabul eder. Diğer klinik örnekler, benzersiz bir şekilde öznenin bizatihi kendi bedeniyle ilişkisini ilgilendirdiğinden, söz konusu fenomeni daha iyi belirlememize olanak sağlayacaktır. Nörolojik bir kazanın bedenin bir tarafının uzuvlarını paralize ederek, hissiz kılarak kısmi bir felce yol açtığı sıklıkla olur. Bu da dünya düzleminde, tenin içkin düzleminde tarif etmeye çalıştığım kesişme kriziyle eşdeğerdedir. Öte yandan pek çok tanıklık, kısmi felçlilerin, artık felçli uzuvlarını tanımadıklarını, bu uzuvlarının onlara yabancı bir nelik olarak göründüğünü ("Bunun nereden geldiğini bilmiyorum, bir yılan gibi uzun, ölü ve yumuşak"[106]) göstermektedir. Bu durum onlarda güçlü bir dışlama ve söz konusu uzuvdan kurtulma arzusu ("en iyisi bu kolu kessinler... onu Makkabilere versinler") uyandırır. Bedenin bir kısmı için duyulan bu hoşnutsuzluğa aynı şekilde serebrovasküler bir lezyonun yokluğunda, bu hissin baskın ve zulüm fantasmalarına eşlik ettiği ve kendini-sakatlamaya kadar gittiği bazı psikozlarda da rastlanmaktadır. Bir psikozlu böylece "beden(in)deki bir değişim"den şikayet eder. "Bazı kısımlarının yerine başkaları geçmiştir": Elim, kesinlikle benim değil; onu şu iğrenç şişman kadınlar mı aldı? Sanki pis uzuvları benimkilerin yerine gelmiş gibi(...). Şişko kadının parçaları gitsin diye kendimi oğuşturuyor, kendimi bulmaya çalışıyorum[107].

Bu klinik gözlemlerden biri, tensel devinimizin ve ona eşlik eden duygulanımların nasıl dönüşüme uğradıklarını anlamama yardımcı oldu. Bir kadavradan kesilen bacağın sol bacağının yerine konulduğuna inanan yarı felçli biri söz konusudur. Onu bizzat kendi bacağı olarak tanıyamaz; Boş yere onu koparıp kendisinden uzağa atmaya uğraşır; onunla birlikte yataktan düşer ve sonra da ona büyük bir şiddetle vurur. Kendisinde korku ve öfke uyandıran da budur: "Bu ölü ba-

---

105 Freud, "Le cas Dora", *Cinq psychanalyses*, s. 68.

106 Bkz. *L'Image du corps de P. Schilder* (1935), Gallimard, 1968, s. 52-58.

107 S. Thibierge tarafından alıntılanmıştır, *Pathologies de l'image du corps*, s. 72 (ayrıca bkz. s. 179-180).

cak, onu yataktan attıktan sonra peşinden gelmişti *-ve şimdi bacak ona bağlıydı"-* "Daha önce böyle korkunç bir şey gördünüz mü? Bir kadavranın yalnızca ölü olduğunu düşünürdüm. Ama aslında tuhaf ve hatta dehşet verici: Sanki bana yapışmış[108]!" Burada tiksintinin kaynağı olan devinimi tanırız ancak şimdi bu dışarı-atma hamlesinin artakalanı tenden "sökmeye" yetmediği ortaya çıkar; çünkü artakalan *tendendir;* kendini yabancı bir Şey olarak kavrayan tenden başkası değildir. Ayrıca bu hamlenin hep daha da şiddetlense de sürekli başarısız olan bir rette durmadan tekrar edilmesi gerekir: Ego iğrenç şeyi dışarıya kovmaya uğraştıkça ona daha çok gömülür -bu da artakalanı kovmak için tüm girişimlerinin başarısızlığını kabul etmesinin gerektiği ana kadardır. O zaman dışarı-atma başka bir devinim kipine dönüşür. Bunu bir *reddetme* olarak adlandırmayı öneriyorum. Bu reddetme, artık artakalanı uzağa püskürtmenin peşinde değildir. Sadece onu yok etmeye çalışır ve özel bir duygulanımın tezahürüyle belirir. Her zaman nesnenin değerini düşürmeyi ve onu bir kenara atma imkânını ima eden tiksinti artık söz konusu olamaz. Bu yeni duygulanım, aksine, artakalanın ben'e yüklediği tehdidi, "neden"i var olmaya devam ettikçe bertaraf edilmesi imkânsız olan bir tehdidi fazlasıyla ciddiye alır. Böyle bir duygulanım, yalnızca tek bir şeyi hedefler: Nesnesinin ortadan kaldırılmasını, yok edilmesini ve *nefret* adını verdiğimiz de işte bu histir.

Nefreti, Freudcu saldırganlığa ya da "ölüm itkisi"ne asimile ederek ona dair iki misli yanılırız. Çünkü öncelikle nefretin kökeninde genel anlamıyla hiçbir "nefret", hiçbir "kökensel sadizm", hiçbir yok etme arzusu yoktur. Daha ziyade ben'in, ona musallat olan artakalandan ayrılmak için umutsuz bir çabası vardır. Ve çünkü saldırganlık nesnelerine kayıtsızdır; oysa nefret tekil bir nesneyi ya da daha ziyade nesnenin belirli bir durumunu, onu en yakındaki yabancıya dönüştüren bükülmeyi hedefler. Nefretin ilk özelliğini en iyi Descartes tespit etmiştir: Onu hiçbir yok etme istencine atfetmeksizin, kendini

---

108 O. Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Ed. Du Seuil, 1988, s. 79-82.

hoşnut olmadığı şeyden tamamıyla ayrı bir bütün olarak yalnız görmeye iten bir tutku olarak tanımlar; sevgiyse bizi, tam tersine, kendimizi, sevilen nesnenin de diğer parçası olduğu bir bütünün parçası olarak düşünmeye sevk eder[109]. Nefretin ikinci özelliği, yani nesnenin "içsel dışşallık"ığıyla (*extimité*) ilişkisi ise çoğunlukla göz ardı edilir. Tüm hislerimiz arasında en çok *kardeşçe* olanın nefret olduğunu kabul etmek zordur ve yine de ikizimden, suretimden başka, *neredeyse hiçbir şey*in benden ayırt etmediği bu yabancıdan başka hiç kimse daha fazla nefret uyandırmamaktadır. Zira kin tutan kişinin Başkası'nda bıkmadan usanmadan izini sürdüğü şey, her zaman kendisinin gizli bir parçasıdır (bastırılmış kadınsılığı ya da homoseksüelliği, köklerinin ya da kültürünün Yahudi kısmı, delirme korkusu ve daha bir o kadar kendine yabancılık kipi). Nefret nesnesiyle neredeyse fark edilmeyen yakınlığı "ondan olma" paniğini, korkusunu pekiştirmekten başka bir şey yapmaz ve nefretini daha da körükler. Eğer bir artakalan ontolojisi mümkün olsaydı bir orada-varlık analitiğini değil, -topolojik ya da olağan- her anlamıyla bir *ondan*-varlık analitiğini temel olarak alırdı. Mesela Yahudiler ve homoseksüeller olmak üzere "iki lanetli ırk"'a ilişkin Proust'un anlatıcısının ona verdiği anlamda: "Baron bilhassa 'on(lar)dan olma' kelimelerinden rahatsızdı; (...) bu 'on(lar)dan olma Mösyö de Charlus'un farkında olmadığı geniş bir ifadeydi.[110]" Başkasına karşı nefretimizde tuhaf bir suç ortaklığı beliriverir ve bu gizli ortaklık, kökensel nefretin, ben'in artakalan için duyduğu *ilk-nefret*in temel bir özelliğini açığa çıkarır: Onları neredeyse hiçbir şeyin ayırmadığını, nefretimde hedeflediğimin her zaman kendimin bir parçası olduğunu gösterir. Tıpkı nefretin bir dönüşümü olan tiksinti durumunda olduğu gibi dayanılmaz olan şey, bu yakınlığın, bu gizli bağın keşfidir: Ben ile ar-

---

[109] Descartes, *Les Passions de l'âme*, § 79-80. Bu tutkuları, başkasıyla bir ilişkiyi hiç göz önüne almaksızın, onları ruhun ve "hayvansal ruhların" içsel hareketlerine indirgeyerek dâhiyane bir şekilde, içkin tarzda tanımlamaya çalışır. Böylece nefrete, "yaşam ilkesine" zararlı, yabancı bir unsurun bedene nüfuz etmesi yol açacaktır.

[110] Proust, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, c. III, s. 92.

takalanın özdeşliği daha fark edildiği anda büyük bir şiddetle reddedilir. Tiksintinin bir hakikatinin -her tenin derinlerindeki belli belirsiz bir *Fleisch* görüsü- olması gibi, aynı şekilde nefret de hakikatten payını almaktadır. Ancak bunu kaldıramaz: Nefret bir başkasına saldırırken yok etmek istediği aslında bizatihi kendi hakikatidir.

Nefretin kaynağında "kötü" hiçbir şeyin olmadığını, deviniminin sadece ben'i artakalanın baskınından korumaya çalıştığını söyleyerek nefreti aklamış olmaz mıyız? Öte yandan bu nefret dolu dışlamayla egonun sahici direncini birbirine karıştırmamak gerekmektedir: Aralarında fark yaratan hakikattir, duygulanımın hakikatle ilişkisidir. Ego yabancılaştırıcı özdeşleşmelere karşı koymaya, onu yabancılaştıran Başkası'ndan kendini ayırmaya çalışırken kendine geri gelmeyi, kendini kendine vererek *gerçekten* bizzat kendi olmayı arzular ve bunu da yalnızca artakalanı teninin teni olarak tanıyarak başarabilecektir. Oysa nefret ben ile artakalan ayrılığını son derece katılaştırır: Artakalanı kovmaya çabalarken içerisinde ben'in yırtıldığı temel yanılsamayı pekiştirir; *karşı-hakikat*in en yüksek gücünü serbest bırakır. Zira nefretimin muhatabı asla bir "başkası" değil; kendimimdir, egomun bir kısmıdır: Nefretin, kendini dışıma yansıtarak inkâr ettiği de budur. Bu yansıtma artakalanla ve Başkası'yla olan ilişkimi tamamıyla çarpıtır. Artakalanı nefret nesnesi olarak kurduğumda sanki nedeni oymuş gibi, sanki habis bir güç, beni yıkmaya çalışan bir *aldatıcı* söz konusuymuş gibi ona bu nefreti yansıtırım. Artakalanı başkasına aktardığımda da, *alter ego*mu tehditkâr bir rakip olarak kurduğumda da aynı işlem tekrarlanmaktadır: Ondan nefret etmekle yetinmem onu biçimsizleştiririm. İşkenceci, Başkası'nı nefretinin nedeni yaparak kendini, sanki zulmedilen kendisiymiş ve kendini savunmaktan başka bir şey yapmıyormuş gibi algılar: Böylece "masumca" nefret etmeyi başarır. Zulmettiği kişi nefretine nefretle karşılık verdiğindeyse işte o zaman zafer kazanır ve yok etme hiddeti nihayetinde "aklanmış" olur. Bir yanılsamadan, kökensel bir fantasmadan doğan nefret yalnızca yeni fantasmalarını yayarak, yeni biçimsizliklere yol açarak kalıcı olabilir: Her zaman daha fazla nefret doğurur ve durmadan kendisinden beslenir.

İşte bu nedenle nefret esas itibarıyla kötüdür: Tüm *kederli tutkuların* kaynağıdır, önemli bir *radikal kötülük* figürüdür. Bu da her birimiz için koşulsuz bir yükümlülüğü, kendini nefretten arındırma buyruğunu tanımlamaktadır. Peki, ama nefret tenimin en iç kıvrımlarında kök salıyorsa üstesinden nasıl gelebileceğimdir? Nefretten *arınmak* mümkün müdür? Kin tutan birini bir fantasmanın şaşırttığı, kökensel bir yanılsamanın kurbanı olduğu doğruysa ondan kurtulmak kendisine bağlı değilmiş gibi görünebilir. Ve yine de en körleşmiş, en yabancılaşmış ego bile kendini kendisine serbestçe vermeye devam eder; onu yabancılaştıran Başkası'na özgürce boyun eğer; özgürlüğünden özgürce vazgeçer: Nefretine kapılıp gitmesi de hakikat-olmayan'da *karar kılmış olmasındandır*. Bu durumda, ilkinin etkilerini iptal edecek yeni bir kararın mümkün olması gerekir. Bu yeni karar, bir ahlak normuna, "ödev" ya da "iyi" gibi soyut bir İde'ye dayanmayacaktır: *Hakikatte* karar kılacaktır. Nefret bir karşı-hakikate dayandığından bir tek hakikat bizi ondan arındırabilir; bir tek artakalanın hakikatinin ifşa edilmesi onu nefretimizin hedefine koyan biçimsizleştirmeler ve yansıtmalardan kurtulmaya olanak sağlayabilir. Peki, ama artakalan hakikaten nasıl açığa çıkabilir? Biçimsizleşmenin altında, kesişme krizi, içerisinde, ten-ben'in, artakalanın hâkimiyetine boyun eğdiği bozuk sentez yatar. Bu "sahte birlik"te kökensel unsurlar aynı kalmaktadır ve işte bu nedenle ilksel sentezlerin tersine dönüşleri, ben'in artakalana üstünlüğünü yeniden tesis ederek tersine çevrilebilir. Teoride bu ters çevrilme her zaman mümkündür; ancak formel imkânı reel olarak meydana gelmesi için yeterli değildir ve somut koşulları, yerine getirilme tarzı her defasında farklıdır. Aynı anda hem egoya, hem de Başkası'na hitap ettiğini, artakalanla ilişkimin bir dönüşümünü *ve* fantasmayı alt edip nefretin mantığına galip gelmeyi başaracak bir Başkası ile karşılaşmayı gerektirdiğini biliyoruz. Ancak artakalanla ilişkimin dönüşmesi -en azından kısmen- bana bağlı olabilse de Başkası'nın gelmesi ya da ebediyen onun gelişini beklemem bana bağlı değildir.

Burada söz konusu tersine dönüşün esas özelliklerini tarif etmekle yetineceğim. Her bir tekil tarihteki icrasına gelirsek

onu özgürlüğüne ve şansına bırakalım... Egonun nihayetinde krizi aşmayı başardığını, bir Başkası'yla karşılaşmanın bunu mümkün kıldığını, yatay sentezin yeniden düğümlendiğini, tenin seriminin artakalanın direncine üstün geldiğini, artakalana yeniden ten ve yaşam vermeye başladığını farz edelim. Tenime nüfuz ederek onu yiyip bitiren yabancı bir nelik olduğu yanılsaması, ona eşlik eden ölümcül duygulanımlarla beraber böylece yok olur. Yok etmeye çalıştığım bu iğrenç Şey'i yeniden benim bir parçam olarak tanırım. Ten yeniden kendini kavramaya başladığında deviniminin anlamı da radikal olarak tersine döner: O zaman dışlamayı, dışarı-atmayı tenin kendine doğru çekimi izler ve bu tensel çekim yeni bir duygulanım uyandıracaktır. Nefretin tersyüzünde beliren bu hisse *sevgi*den başka ne ad verilebilir ki? Başkası'yla olan her türlü ilişkiden vazgeçen tuhaf bir aşk, bir "kendine-tapma", ten-ben'in bizatihi kendi teni için duyduğu tamamıyla "narsistik" bir öz-sevgi söz konusudur. Bu ilk-sevgi, başka öznelere karşı, bedenlerine tenimin artakalanını yansıttığımda, tecrübe edebileceğim tüm arzu ve sevgi hislerini önceden canlandırır. Açıkçası "narsisizm" ya da "öz-erotizm" gibi Freudcu mefhumlar, bu ilk-duygulanımı nitelendirmek için uygun değildirler. Nitekim içkinlik düzlemimde, arzu ve özdeşleşme arasında (bu düzeyde, nesneye *sahip olmak* ve nesne *olmak* bir ve aynı şeydir), öz-sevgi ve Başkası'nı arzulama (*ben* arzuladığım "başkası"*yım*) arasında, narsistik sevgi ve "gerçek" sevgi arasında (ilk-sevgi bana hitap ettiğinden çok daha fazla "gerçek"tir) her türlü fark ortadan kaybolur. Dolayısıyla narsisizm kavramını, ilk-sevgi olarak adlandırdığım şeyden ayırt ederek ben ile *imgesi* arasında (ayna evresinde) tesis edilecek ilişkiyle sınırlandırmak uygun olur[111].

Daha önce tiksintiye, nefrete yol açanın ve şimdi sevgi uyandıranın *aynı* nesne olduğunu iyi görmek gerekir. Kant'ın yüce hissini "aynı nesnenin sebep olduğu itme ve çekimin

---

[111] Rousseau'nun kökensel oto-duygulanım olarak "kendine-sevgi" *(amour de soi)* ile "benlik-sevgisi" *(amour-propre)* arasında tesis ettiği ayrımı belki de doğrulayan bir ayrım (bkz. P. Audi, *Créer*, Encre marine, 2005, s. 362-366). Narsisizm ve sosyopolitik etkileri üzerine B. Stiegler'in çalışmalarına başvurulabilir.

hızlı artardalığı"[112] olarak tanımlayarak bu terime tam da verdiği anlamda söz konusu nesnenin *yüce*'leştiğini söyleyebilirim. Duygulanımların ve tensel devinimlerinin bu şekilde tersyüz oluşu kaynağını, nesnenin kendisinde, bu nesnenin radikal bir dönüşümünde ve onu hedefleyen ten-ben ile ilişkisinde bulmalıdır: Onu bir nefret nesnesi haline getiren *biçimsizleşme*sini, bir biçim değişimi, *transfigürasyon* izler. Bu başkalaşmış, yüce nesne artakalandır -daha doğrusu, artakalanla tenin bir sentezidir: Artakalanın sakladığı, biçimsizleştirdiği ve bundan böyle gerçek yüzüyle yeniden tezahür eden, yeniden tenleşen ve yeniden artakalanı tenleştirmeye başlayan tenimin diğer kutbudur. Freud, "nesneyi bulmak, onu yeniden bulmaktır" diyordu: Kendimin ortadan kaybolmuş gibi görünen bu diğer kısmını yeni baştan krizden önce olduğu şekilde tanırım ve yeniden tezahürü sevincimi ve sevgimi uyandırır. Platon aşkı asli bir birliğin hatırasına bağlamakta haksız değildi, ancak bu nostaljik arzu, ne tanrıların yırtarak ayırdığı başlangıçtaki bir Büyük Beden'e, ne de Freudcuların inandıkları gibi annenin bedeniyle arkaik bir birleşmeye yöneliktir: Bizatihi tenimin kaybedilip yeniden bulunan bir parçasını hedefler. Kavuşmalarımızın her birinde bu yeniden buluşmayı, bu ikinci doğumu ve nefrete karşı kazanılmış yeni bir zaferi kutlarız. Nitekim nefretin sevgiden "daha eski" olduğunu söylemek artık yeterli değildir: Nefretin sevginin *koşul*u olduğunu söylemek gerekir (ki bu da sevginin bir nedeni olduğu ya da bir öznenin ampirik tarihinde sevgiyi her defasında öncelediği anlamına gelmez...). Böylece duygulanımsal ikircikliğiyle sevgi ve nefretin çözülmez düğümünün sırrı aydınlığa kavuşmaktadır: Bu iki karşıt duygulanım, tensel kendinden-duygulanımın iki ardışık kipinde kök salar; aynı fenomene, fakat belirişinin farklı safhalarına hitap eder. Biçimsizleşmiş artakalan, nefretimi uyandırırken biçim değiştirmek suretiyle yaşamımın ilk ve tek aşkı haline gelir. Freud, sevginin en ilkel safhalarında nefretten neredeyse hiç ayırt edilemediğini keşfetme yolunda ilerleme kaydetmiştir. Bundan da, çok haklı olarak, sevgi nefrete dönüştüğünde, -mesela

---

[112] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 27.

bir ayrılığın ardından-, esasında aşkın bir önceki aşamaya *gerilemesinin* söz konusu olduğu sonucunu çıkarır. Buna rağmen özdeşliklerini kabul etmeyi, nefrette sevginin kökensel koşulunu tanımayı reddeder: Bilakis sevgi ve nefretin ortak, kökensel bir gerçeklikteki çatlaktan türemediğini, daha ziyade farklı kökenlere sahip olduklarını ve her birinin, karşıtına dönüşmeden önce, bizatihi kendi gelişimini izlediğini iddia eder[113]. Öte yandan Freud itkisel düalizm teorisiyle, sevgi ve nefretin iki heterojen kaynağı olacak yaşam ve ölüm itkilerinin mitik karşıtlıklarıyla kendini giderek daha da suiistimale açık hale getirecektir. Fakat Freud yanlış yola sapar: Aslında, *ölüm itkisi yoktur*. Her itki, ten-ben'in kalp atışıdır ve sevgim gibi nefretim de yaşamıma -bölünebilen, kendine karşı dönebilen, kendini yok etmeye çalışabilen ve aynı ölçüde kendini bölünmüşlüğünden iyileştirebilen, kendine yeniden kavuşabilen, nefretini sevgiye dönüştürebilen bir yaşama- aittir.

Tam da bu birbirine-aidiyet, bu özsel özdeşlik sayesinde nefretten arınmayı umabiliriz: Eğer bu iki duygulanım, iki karşıt itkide kök salmış olsaydı nefretin hangi mucizeyle sevgiye dönüşebileceği belli olmazdı. Olsa olsa onu bastırmak ya da dışarıya yansıtmak (paranoyak yansıtmada olduğu gibi) veyahut nesnesini dönüştürerek onu yüceltmek mümkün olurdu, ancak onu aşmak hiçbir suretle söz konusu olamazdı. Bu noktada Spinoza, Freud'dan daha iyi bir kılavuzdur. Elbette, *Etik*, kendi başlarına iyi olan neşeli tutkular ile aralarında ilk sırada nefretin yer aldığı kederli tutkular karşıtlığı üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte reel bir karşıtlık değil, yalnızca bir derece farkı söz konusu olabilir: Bu iki tutku çeşidi, neşeli tutkuların artışını, kederli tutkuların ise azalışını gösterdiği eyleme gücümüzün yoğunluğuna göre farklılık gösterir. Spinoza her türlü ikiliği bu şekilde reddederek aynı nesneye yönelik sevgi ve nefretin beraber varoluşuna ve sevginin nefrete, nefretin de sevgiye dönüşümüne kolaylıkla açıklama getirebilir. Yine de sevgi ve nefret, dışsal bir nedenin sebep olduğu edilgen duygulanımlar, *tutkular* olarak ka-

---

113 Freud, "Pulsions et destins de pulsions", *Métapsychologie* (1915), Gallimard, 1972, s. 41.

lır. Ruhun kendini upuygunca tanıyarak sadece kendisinden, bizatihi kendi eyleme gücünden etkileneceği tamamıyla neşeli, etkin duygulanımlara geçişi tasavvur edebilmeliyiz. İki duygulanma tarzı arasındaki bu ayrım burada hâlâ reel bir karşıtlığa dayanmamaktadır ve birinden diğerine geçiş, kederli duygulanım dışsal bir neden düşüncesinden ayrılıp hakiki düşüncelere eklendiğinde[114] gerçekleşebilecektir. Böylece Spinoza bize ya onu sevgiye dönüştürerek ya da daha radikal bir şekilde onu hakikatin gücüne tabi kılarak nefretin kökünü kazımanın iki farklı yolunu göstermektedir. Nitekim Spinoza hakikatin bizi nefretten ve nefretin doğurduğu kederli tutkulardan kurtarabilecek güce sahip olduğunu ve kurtuluşa giden yol olduğunu anlamıştı. Gelgelelim onu bir ortaya çıkarma olarak değil, klasik bir şekilde upuygunluk, nesnesine upuygun bir bilgi olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla hakikatin aynı şekilde kökensel bir hakikat-olmayanla iç içe geçtiğini, ifşasının kurtuluş şansımızı riske atacak bir saklı tutmayla *(recèlement)* çakışabileceğini, başka bir deyişle upuygun hiçbir bilginin üstesinden gelemeyeceği keder, nefret ya da kıskançlık duygulanımlarıyla boğuştuğumuzu kabul edemiyordu. Çünkü etkin duygulanımlarımız, ona göre, upuygun idelerden ileri geldikleri ve olma gücümüzü arttırdıkları için zorunlu olarak arzu ve neşe duygulanımları söz konusu olacaktır: Hiçbir dışsal neden olmaksızın belirecek ve öyle kolayca sevgiye dönmeyecek "etkin" bir nefret, içkin bir ilk-nefret imkânını düşünememekteydi. Nefretten, ölüm hazzından -ki bu da radikal kötülüktür- doğacak kötücül bir neşe imkânını tasavvur edememekteydi.

Etik'in hayranlık uyandıran analizleri, her şeye rağmen, duygulanımların tersine çevrilişini anlamada hâlâ aydınlatıcıdır. Spinoza, sevginin tamamıyla yenilgiye uğrattığı nefretin sevgiye dönüştüğüne ve bu nedenle de sevginin, nefretin onu öncelememiş olmasından da çok daha büyük olduğuna[115] dikkat çektiğinde ilk-sevginin doğuşunu daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Anlamının tersine döndüğü anda duygulanı-

---

[114] Spinoza, *Etik*, V-4.

[115] Spinoza, *Etik*, III-44.

mın yoğunluğunu bütünüyle koruduğunu iyi görmek gerekir ve işte bu nedenle nefretin ya da tiksintinin itme gücü aynı ölçüde yoğun bir çekime yer verir: En şiddetli nefretle en aşırı sevgi arasındaki sınır neredeyse hiç algılanabilir değildir. Bu iki duygulanım arasında, onlara temel teşkil eden devinimler arasında yine de önemli bir fark vardır. Nefret, yalnızca daha kökensel değildir, aynı zamanda hakikatle ilişkisi de aynı değildir: Nefret, ben ile artakalanın özdeşliğini göz ardı ederken -ya da onu yalnızca inkâr etmek üzere tanırken- sevgi, aksine, onların özdeşliğine dayanır. Tiksinti ve nefreti harekete geçiren, ten ve artakalanın tensizleşmesidir, artakalanın tensel boyutunun unutuluşudur; sevgi uyandıran ise yenidentenleşmeleridir. Sevgide tenimin unutulmuş bir kısmını yeniden keşfederim; artakalanın hakikatini yakalarım: Artakalan, biçimsizliğinden yeniden doğarken ten-ben kendisini yeniden bulmakta, yeniden gerçekte olduğu şey olmaktadır. Dolayısıyla, transfigürasyonu (biçim değişimini) bir fantasma, sade bir yanılsama olarak düşünmeyeceğiz: Ben ve artakalan biçim değiştirerek kendilerini açığa çıkarırlar ve benim ilk-sevgi adını verdiğim şey de ne hakikatin sade bir sonucu (Spinoza'daki neşe gibi), ne de "genel *(génériques)* koşulları"ndan diğerleri arasında, biridir: Aşk *hakikatin duygulanımı*dır.

Peki, o zaman bu ortaya çıkarma gücü, nasıl olur da hemen yeni fantasmalar, yeni yanılsamalar meydana getirir? Sevgi de neden bu kadar sık nefrete döner? Sevgi fenomenini anlamak için *nefretin mantığı*na başvurmamız gerekmektedir. Nefretim benim için o kadar dayanılmazdır ki sürekli onu kendimden "atmaya", artakalana ve oradan da başkasına yansıtmaya çalışırım. Böylece fantasmamda, başkası, bu nefretin nedeni (sanki kendi başına nefret uyandırıyormuş gibi) ya da ilk kaynağı gibi (sanki benden nefret eden ve buna karşılık nefretime yol açan oymuş gibi) görünür. Nefret nesnesiyle olan bu paradoksal ilişki, nefret biçim değiştirip sevgiye dönüştüğünde de devam eder: Tenimin tenimi tutsak ettiği aşk çekimini de artakalana yansıtırım -sanki aşkım aşkına karşılık vermekten başka bir şey yapmıyormuş gibi; sanki aşkı bizzat arzumun nedeniymiş gibi. O zaman, onu bizzat kendi niteliklerinden ötürü, *kendinde* arzu edilebilir olduğu

için arzuladığımı düşünürüm. Duygulanımların dönüşümü sırasında, en yoğun nefret bütünüyle sevgiye dönüşür ve artakalan, önceden nefret uyandırmış olması dolayısıyla çok daha fazla büyüleyici ve yüce hale gelir. Bu başkalaşım başkasıyla ilişkimde de tekrarlanır: Biçim değiştirmiş artakalanı ona yansıtarak imgemin yansıtıldığı görünmez aynayı, perde-figürünü fark etmeksizin onu, parlaklığı beni etkisi altına alan muhteşem bir idol haline getiririm. Burada aşkın birçok esasi belirleniminin, "narsistik" boyutunun (bir başkasını sevdiğime inanarak taptığım kendimin bir imgesidir) kaynağını, *kısmi* bir *özellik*te sabitlenmesini (başkasına yansıttığım, tenimin tekil bir kısmıdır), tenimin biçim değişimini yansıttığı nesnesini *idealize etme* eğilimini görebiliriz.

Aşkın en büyük gizemlerinden biri belki de böylece aydınlanacaktır. Sevdiğim bu başkası *kim*dir? Başkası'nda arzumu, sevgimi üzerine çeken ne vardır? Beni büyüleyen ve çeken bir imgenin zarafetiyse de aslında arzumu uyandıran bu değildir: Bir ne-olduğunu-bilmiyorumdur, bir duruş, bir jest, bakıştaki bir pırıltı, bir ses kırıntısı, çoğunlukla imgenin doluluğu ve güzelliğiyle saklanan, maskelenen tekil bir unsurdur. Lacan, "bedenin imgelenemeyen -bu- artığı"nı (a) nesnesi, "arzunun neden-nesnesi" *(objet-cause)* olarak adlandırır. Arzunun, Lacan'a göre bir başka mantığa uyan sevginin değil. Freud ise sevgi ya da nefret ilişkileri arasındaki fark üzerine duruyordu. Buna göre söz konusu ilişkiler bütünsel ben'in bütünsel bir nesneyle ilişkilerini ve itkinin, kendilerini bir bedenden kopmuş küçük şeyler olarak sunan, her zaman kısmi olan nesneleriyle ilişkisini ilgilendirir. Lacan bütünsel nesne mefhumundan vazgeçerek bu teoriyi radikalleştirir: Arzumun nesnesi olarak başkası asla *bir* başkası değil, daha ziyade yalnızca "bir yığın kısmi nesneler ilavesi"dir[116]. Bu şekilde hakiki bir aşkın, Başkası'nı küçük bir şeye, bir küçük (a)'ya indirgeyen fantasmanın ötesinde, başkasına Başkası olarak hitap edecek bir aşkın imkânını düşünmekten kaçınmaktadır. Elbette arzunun, öncelikle kısmi bir özelliğe -Platon'un *agalma*'sı, Freud'un sözünü ettiği *einziger Zug*-, yani başkasına

---

[116] S. VIII, *Le Transfert*, s. 173.

yansıtılan tenimin artakalanına iliştiğini söylemekte haklıydı. Ancak bu heterojen unsur yalıtılmış olarak kalmaz: Bedenleşme sürecinde bütünsel bir bedeni doğurmak üzere tenimle özdeşleşip birleşecektir. Onu (heterojen unsuru) bir başka bedene transfer ettiğimde bu özdeşleşme sentezi tekrarlanır: Biçim değiştirerek bu yabancı bedenin başka özellikleriyle, başka kısmi bölgeleriyle kaynaşır. Bir ilk kaynak noktasından itibaren ışık saçarak bu bedenin bütün yüzeyine dağılır, başkasının bütün şahsına yayılır. Başkası, basit bir arzu nesneleri ilavesinden eşsiz bir sevgi nesnesine dönüşür. Bu sevgiye meyilli biçim değişiminin kalbinde, arzuyu önceleyen ve onu mümkün kılan biçimsizleşmenin, iğrençliğin son bir zerresi, bir ilk bağlantı noktası olarak varlığını sürdürmektedir. Sevilen nesnenin idealleştirilmesinin, kendini önceden itici bir kusur olarak veren bir izle bağlantılı olduğunu ve bu izin son derece arzu edilen bir niteliğe dönüşmesini sağladığını sıkça fark etmişizdir. Lucretius bu fenomeni mükemmel bir şekilde tarif etmiştir: Âşık adamın gözlerinde "bir esmer bal renklidir; pis ve leş kokulu ise *ihmal edilmiş bir güzellik*tir; (...) bir cüce, bir çelimsiz, benim küçük Güzel'im *(Grâce)*, saf bir tuz tanesidir; koskocaman bir devanası, *heybetli* bir harikadır; kekemeyse, konuşmaktan acizse -kuş gibi- *cıvıldamaktadır*", vs.[117]. Artakalanın izini, biçim değişiminin görünür işaretini tanıyacağımız bir kristalleşme mucizesi söz konusudur

Peki, idealleştirme, aşk füzyonunu sınırlandırıp ben ile nesne arasına yeniden bir mesafe mi getirecektir? Hâlbuki bu sınır, aksine, sürekli ihlal ediliyor gibi görünmektedir. Tutku nesnemi yüce buldukça ona layık olmadığımı, ondan aşağı olduğumu daha çok düşünürüm ve paradoksal şekilde kendimi onunla daha çok özdeşleştiririm: Freud, aşk bağımlılığı durumunda "nesne, ben'i tabiri caizse içine çekmiştir" diyordu. Bu füzyonel özdeşleşmeyi hâlihazırda itkinin kısmi nesneleriyle olan ilişkisinde keşfederiz: Mazoşist kendine acı çektirirken, kendini bir çöp gibi değersiz kılarken; röntgenci bakışa dönüşürken, ben, fantasma nesnesine karışır; tarifsiz kör hazzı, artık Başkası'ndan ayrılması için ona hiçbir yer bırak-

---

[117] Lucretius, *Evrenin Yapısı*, IV, 1153-1170 ve Platon, *Devlet*, 474d.

maz. Nitekim fantasma anonimliğiyle karakterize edilmektedir; tekil bir egoya dair bütün izleri silmektedir: Kendimi fantasmamın nesnesiyle özdeşleştirerek onda kaybolur, yok olurum. Freud için aşka tutulmayı tanımlayan da bu hipnotik hayranlıktır; "ben'in feda edilmesi", nesnede çözülmesidir. Gelgelelim bunu, aksine, ben'in nesneyi tamamıyla kendine çekip içine yansıttığı bir durum olarak tarif ettiği de olur. Dolayısıyla sevilen kişiyle kendini özdeşleştiren aşığı mıdır, yoksa tersi midir? Kendini sevgi nesnesinde kaybeden ego mudur, yoksa egonun, kendini yiyip bitirmesine müsaade eden nesne midir? Başkasıyla olan her türlü ilişkiyi saf dışı bırakıp tüm sevgilerimizin önceden şekillendiği ilk-sevgiye geri dönersek söz konusu paradokslar aydınlığa kavuşur. Sentez yeniden oluştuğunda, ten yeniden tenleştiğinde her bir tensel kutup diğeriyle yeniden birleşmeye meyleder. Öncesinde onları birbirleriyle tamamıyla özdeşleşmekten alıkoyan artakalanın direnciydi; fakat şimdi o da tenleşmeye meyletmekte ve bana, giderek tenimin bir parçası olarak görünmektedir. En kötü ihtimalle artakalan ile diğer kutup arasında artık hiçbir fark kalmaz: Her ikisi de arzu ve sevgi nesnelerine *dönüşür*. Böylece tenin kutuplarının birbirlerini kavramalarına, birbirlerine karışmalarına artık hiçbir şey engel olmaz; bu ölümcül karışıklığa, *aphanisis* olarak adlandırdığım bu içeriye doğru patlamaya artık hiçbir yabancı unsur karşı koyamaz. Âşıkların hayali yalnızca tek bir beden olmaksa ilk-sevginin ideali de organı, açıklığı olmayan bir beden, otizmin kabukbedenidir *(corps-carapace)*: Kendi kabuğuna çekilen, bir magmada, bir Kara Delik'in boşluğunda kaybolacak kadar gittikçe daha fazla kendine gömülen, farklılaşmış kutupları olmayan bir tendir bu. Nefretin bir hakikat-sizliği *(non-vérité)*, onu, artakalanı yabancı bir beden olarak reddetmeye iten bir körlüğü varsa *aşkın* da *deliliği* vardır ve daha az tehlikeli değildir; çünkü o da aksine artakalanın yabancılığını, yadsımaya, başkalığını -sünger gibi- emmeye meyillidir. Nefrette, artakalan, teni yiyip bitiriyordu; sevgide ise artakalanı içine çeken tenben'dir. Sevginin ortaya koyduğu tehdit, bir anlamda, daha ciddi görünür: Hakikatin karşısında teslim olup geri çekilen nefretten farklı olarak hiçbir ifşa bizi sevgiden kurtaramaz; zi-

ra tüm deliliğini meydana getiren hakikatinin ta kendisidir (açığa çıkarma ve yeniden-tenleşme gücüdür). Şüphesiz ona bir sınır tayin etmek, ona artakalanın başkalığına saygı duymayı dayatmak gerekecektir -fakat "aşkın tek ölçüsü ölçüsüz sevmek" ise hangi sınır, hangi yasa aşkın deliliğini kontrol altına alabilir?

İlk bakışta söz konusu tehlike sadece ilk-sevgiyi ilgilendirmektedir ve dünya ve bedenler düzlemine geçildiğinde ortadan kaybolması gerekir. Gelgelelim aşkın deliliği bu düzeyde de sürer. Ben'i tamamıyla bir başkasıyla özdeşleşmeye, ona köle ve kurban olmaya sevk edebilir ve insanları bir Şef'e boyun eğmeye, onun sevgisini hak etmek için en kötü suçları işlemeye iten de odur. Öte yandan korkunç *aphainisis* tehdidiyle artık bu düzlemde karşılaşmayız. Şüphesiz Demiurgos bize acımıştır: Bedenimizi şekillendirirken yüzeyine asla yeniden kapanmayan açıklıklar, girintiler koymaya özen göstermiştir. Bu yarıklarla ilişkilenen tiksintinin arzuya dönüşebilmesini sağlamıştır ve arzuyu, dışarıya taşmak üzere bir başka bedenin yarıklarından ve deliklerinden geçme yolunu izlemeye mecbur etmiştir. İki bedenin tamamıyla birleşmesinin önüne geçmek için de kavuşmalarına bir sınır getirmiş, onları yalnızca diğer bedenin sınırlı bir kısmından çok kısa bir süreliğine haz almaya mahkûm etmiştir. Hazlarının sınırına ulaşıldığında ise birlikleri bozulur ve yeniden birbirlerinden uzaklaşırlar. Böylece iki bedenden hiçbiri kendini diğerinde tamamıyla kaybedemez. Hiçbiri yarasını, yani onu bir beden haline getiren ilk ayrılığı iyileştirmeyi başaramaz. Büyük iyiliğiyle -ve ironisiyle- tanrı, bizi, deliliğimizden iyileştirmek adına bu cezaya çarptırmıştır: Bizi aşktan kurtarmak adına bize cinselliği bağışlamıştır.

Bununla birlikte cinsellikte, ten düzlemindeki *aphainisis*'le eşdeğerde bir fantasma vardır. Bu da ben ve Başkası'nın sınırlarının hükümsüz kılındığı mutlak bir haz, bedenimin kaynağı olan ilksel bedenle birleşme fantasması, ensest arzusudur. Freud, Dora'nın cinsel tiksintisinin aynı anda hem bizatihi kendi bedenine yönelik bir tiksintiden, hem de ensest arzularına direncinden ileri geldiğini iyi görmüştü. Anna'nın eline inen ve onu babasının bedenine dokunmaktan alıkoyan felç

gibi Dora da aynı direnci gösterir ve aynısı fobik kişinin kaygısında ya da obsesif kişinin ritüellerinde de geçerlidir. Nevrozun tüm önemli belirtileri, ensest hazzına karşı pek çok perde ve savunmadan ibarettir: Bu hazza yasak koyan yasa sekteye uğradığında, son bir siper vazifesi görürler. Psikanalizin bu tezinde hiçbir hata bulmuyorum. Yine de bana göre Dora'nın tiksintisi gibi, bu semptomlar da, önce, ben'in bizatihi kendi teniyle ilişkisinde temellenmekte, ensestten daha radikal bir tehdide, yani *aphainisis* tehdidine karşı koymaktadır. Bu karşı koyma olmasaydı ben çoktan dipsiz uçuruma gömülmüş olurdu. Nitekim ten düzleminde iki beden arasındaki mesafeyle ya da cinsel girintilerin açıklığıyla eşdeğerde olan hiçbir şey yoktur. Artakalan, açma işlevini yerine getirmeyi bıraksaydı artık hiçbir şey ben'i, teninin kendisiyle kendini-yokedici füzyonundan koruyamazdı. Bu durumda tek mümkün savunma, tenin diğer kutbunu uzaklaştırmaktan, özdeşleşmiş olduğu artakalanı dışarı atmaktan ibaret olacaktır. Bu devinim tanıdıktır: Nitekim tiksintiyi, sonrasında da nefreti doğuran odur. Sevginin, nefretin geri dönüşünü engellemekte neden güçsüz göründüğünü o zaman anlarız. Belirli bir sınırı geçer geçmez -sevgi- ben için bir tehlike haline gelir ve kaçınılmaz olarak nefret yaratır, sevgi ne kadar güçlüyse o kadar şiddetli bir nefret. Nefretin nihai anlamı da işte budur: Ben'in aşkın deliliğine karşı koymasına yardımcı olur.

Bu, sentezin hemen tersine çevrildiği, nefretin biçimsizleştirme hareketinin aşkın biçim değiştirme hareketine bir kez daha baskın çıktığı ve yerini tamamıyla aldığı anlamına gelmez. Sonuçta eski nefret, aşkın biçim değiştirme hareketinin *içerisinde* de yeniden ortaya çıkabilir. Bunun için, var gücümle arzu nesneme yönelirken ben ile artakalan arasındaki aralığın yeniden açılması; indirgenemez bir mesafe hissinin bana dayatılması yeterlidir. O zaman arzu nesnem bana sanki sevgimi reddediyormuş gibi ulaşılmaz görünür. Bu güçsüz gerilimde sevgi dönüşür, nesneye yönelik bir tür öfkeyle, hınçla, ilgisizliğinin üzerine gidip bana reddettiği şeyi ele geçirme arzusuyla yüklenir. Olaya başka bir egonun da müdahil olması, bu başkasının, bana, arzu nesneme el koyuyor gibi görünmesi durumunda ise hasedim *kıskançlığa* dönüşecektir -

ancak söz konusu olan hep içkin bir ilk-hasede, ben'in biçim değiştirmiş artakalana karşı hissettiği ilk-hasede işaret eden türetilmiş bir fenomendir yalnızca. Melanie Klein asli hasedin iyiye olduğu kadar kötü nesneye de (hızlıca annenin göğsüyle özdeşleştirdiği nesnelere) hitap etmesine hayret ediyordu; ancak hasedin mantığı böyle bir karşıtlığı bozar: Nesne ne kadar "iyi"yse artakalan da bana o kadar yüce ve arzu edilebilir görünür ve elimden kaçtıkça da daha çok hasedimi uyandırır, bana daha çok "kötü" görünür.[118] O zaman ondan intikam almaya, onu yok etmek üzere ele geçirmeye çalışırım. Böylece sevgiden geriye ne kalmışsa yerini nefrete bırakır. Spinoza, burada da haklıydı: Haset "nefretin kendisinden başka hiçbir şey değildir"[119]. Daha doğrusu nefretin, sevginin içinde yeniden belirdiğinde, aldığı belirli formdur ve kindar haset de biçim değiştirmiş artakalanın yeniden biçiminin bozulduğu yeni bir bükülmenin işaretidir.

Böylece ten-ben, biçimsizleşme ile biçim değiştirme, tensizleşme ile yeniden tenleşme safhaları arasında, bir ayrışma tehdidiyle ölümcül bir füzyon tehdidi arasında, nefretin itme gücüyle sevginin çekim gücü arasında durmaksızın gidip gelmeye mahkûmdur. Batı'nın en eski metinlerinden biri yaşamımızın hikâyesi olan bu tuhaf hikâyeye tanıklık etmektedir. Nitekim Empedokles'in, kayıp şiirinin bazı bölümleri ikili bir oluşumu betimler: Bu oluşumda "elementlerin bir araya gelişi bazen yaratır ve de yok eder, bazen de her şey ayrıştığında, şekillenmiş olan dağılır". İki temel güç arasındaki, "her şeyi birliğe taşıyan" sevgi, yani *philia* ile "sevginin bir araya getirdiğini ayıran" nefret, *neikos* arasındaki bir mücadelenin etkisi olan ikili bir hareket söz konusudur. Tüm kozmos onların savaş alanıdır, fakat Empedokles bize aslında bir bedenleşme sürecini, çözülüp yeniden bağlanan bir kesişmeden itibaren bedenimizin oluşumunu göstermektedir: "Nefretin birbirinden ayırdığı, vücuttan yoksun uzuvlar yeniden birleşme arzusuyla boş boş geziniyorlardı" - "ve ne zaman ki bir tanrı,

---

[118] "Sanki *verilen* erişilmezmiş gibi hasedi uyandıran, tam olarak iyi göğsün çocuğa süt vermesinde ve bu suretle onu memnun etmesindeki kolaylıktır." (M. Klein, *Envie et gratitude* [1957], Gallimard, 1981, s. 22 [vurgu bana ait]).

[119] Spinoza, *Etik*, III-24, scolie.

diğer bir tanrıyla sıkı sıkıya birleşti, uzuvlar da buluşarak birleşti ve diğerleri de zinciri devam ettirdi"... Bu aralıksız döngü, bu elementler savaşı ve oyunu bir çeşit *aphainisis*'e kadar, "Bir-Bütün'e karışıp karanlığa gömüldükleri güne kadar" hiç durmadan devam eder.

Sevginin hakikatine başvurarak tiksinti ve nefretin şeytani mantığını kırmanın mümkün olup olmadığını bilmek istiyorduk. Şimdiyse görünüşe bakılırsa artakalanın biçim değişimi, nefretin üstesinden gelmeye neredeyse hiç yetmemektedir; yalnızca biçimsizleşmenin arka yüzüdür; istikrarsız ve her zaman geriye döndürebilir olanın tersine çevrilişidir. Ayrıca bize aşkın, yeniden haset ve nefrete dönmeden sunduğu geçici "iyileşme"den, arınmadan başka umut edeceğimiz bir şey de bırakmamaktadır. Sevgi bizi nefretin ebedi geri dönüşünden koruyamaz, en azından artakalanla ilişkimiz dönüşmediği sürece. Bu mutasyonun mümkün olup olmadığını araştırmaya başlamadan önce krizin çapraz sentez üzerindeki sonuçlarını analiz etmek uygun olur. Söz konusu kriz tensel devinimde hangi değişikliklere yol açacaktır? Artakalana ve ben'e hangi yeni biçimsizleşmeyi, hangi biçim değişimini dayatacaktır?

İlk-ıstıraptan Dirilişe

"Ölümsüz olmak pahalıya mal olur: yaşarken defalarca ölmek gerekir."

Nietzsche, *Ecce Homo*

Bedenleşme sentezi başarısızlığa uğradığında, ten ve beden düğümü çözüldüğünde ne olur? *Çapraz (transversale)* olarak adlandırdığım bu sentezde her ten kutbu diğer kutbun izlenimlerini paylaşır, kendisini diğeri aracılığıyla tecrübe eder; diğeri tarafından bedensel bir şey olarak kendine dokunulduğunu hisseder: Bundan böyle ten olarak kalmakla birlikte bir beden olarak, bedenimin bir parçası olarak yaşar. Yatay sentez kadar bu sentez de ten-ben'le artakalanın mücadelesiyle kat edilmektedir: İlişkileri tersine çevrildiğinde o da krize girer ve bedenimin oluşum aşamasındaki birliği parçalara ay-

rılır. Bu bedensizleşme kesişmeyi tersine döndürebilir; onu artakalanın üstünlüğü altında yeniden düğümlenmeye sevk edebilir. O zaman artakalana yaşam veren artık ten değildir; teni tensizleştiren, onu her kutbunda yiyip bitiren artakalandır. Bu tersine çevrilmenin etkileri daha da dramatikleşecektir: Yatay sentez söz konusuyken bu tensizleşme yalnızca diğer kutbu ilgilendiriyordu ve ten-ben, tiksinti ve nefretin itme eğiliminde onu reddetmeye ve yok etmeye çalışabiliyordu. Çapraz sentez durumunda ise tensizleşme, doğrudan etkilemektedir; öyle ki kendisine musallat olan bu Şey'den kaçması ya da onu dışarıya atması mümkün olamaz. Ten-ben, artakalanın kendisini emmesine müsaade ederek, bir anlamda, canlı bir ben olmayı, yaşadığı şeyi hissetmeyi bırakır. Onu etkileyen fenomen, tam anlamıyla, duyulur-olmayan *(in-sensible)* olacaktır ve tespit edilmesi de çok daha zor olacaktır: Kaygıdan, nefretten, sevgiden, hasetten ve artakalanın tüm diğer duygulanımsal dışavurumlarından daha çok saklı olan bir sınır-fenomen söz konusu olacaktır. Bu, sadece belirli uç durumlarda belirdiği anlamına gelmez: Biz ayırdına varamadan da bizi sürekli etkilediği de olur. Peki, buna rağmen onu tanımlamayı ya da sadece onu adlandırmayı nasıl başarabiliriz?

Böyle bir fenomen meydana geldiğinde bana aynı anda hem ten, hem de beden olarak verilen şey ayrışacak, bana bazen canlı tenim ve bazen de atıl bir şey olarak görünecektir: O zaman tensizleşen tenimi hissederim; ten-olmayana kaydığımı hissederim. Peki, ama ben kendini nasıl bu şekilde algılayabilir; kendisinin dışına geçtiğini, bizatihi kendi tenine yabancılaştığını nasıl hissedebilir? Ten-ben kökensel olarak sayısız ego parçasına dağılmıştır. Bu egoların yaşamları, duyulur bir izlenimin ve (izlenimin) geri yönelimlerinin izinin devam edebildiği kadar kısa sürer. Bunlar silinir silinmez söz konusu ego da ortadan kaybolur ve her yeni izlenimle birlikte bir başka -başka ve aynı- ego belirir. İlk ten, durmaksızın, kendini serimler ve geri çekilir; doğmak ve ölmek için kendine asla zaman tanımadan kendini kaybedip yeniden bulur. Ten-ben, bedenleşmeye başlayarak baştaki dağılmasının ve kesintililiğinin üstesinden gelir; kendini süresi boyunca serimler, kendini devamlı olarak tarihinin birliğinde kurar. Öz-

deşlik hissi kriz esnasında tamamıyla silinmeyecektir. Tiksinti ve nefretin belirişinde olduğu gibi geriye kalan "hayalet izlenimler" bu krizin algısını değişime uğratmaktadır. Ben, ten-olmayana kaydığı anda, geçmiş yaşamının hatırasını hâlâ muhafaza etmektedir ve bir anda hiçliğe gömülmesine engel olan da budur. Artık hemen ortadan kaybolmaz: Ölümünün yakınlığını kavrar; yaşamayı bırakma noktasında yaşar - *öldüğünü hisseder*. Bu şekilde canlı tenimden ten-olmayana, yaşam-olmayana geçişe, doğrusu istenirse, ölümden başka hangi ad daha uygun olabilir? Kesişme krizi, her defasında bir Karşı-Beden meydana getirir ve nefretin oluşumunda "kötü nesne", iğrenç şey olarak ortaya çıkmışsa da bundan böyle bana başka bir kipte görünmektedir: Tenimin tensizleşmesini tecrübe ederek bedenimin kadavra olacağı anı öngörürüm. Bedenimin bedensizleşmesi, beraberinde bir ten-ben *kangre*nini, bir *nekroz*u getirir ve bu da, dokunsal kesişme krizinden kaynaklanır: Artık kendime dokunurken dokunamadığımdan zaten ölü olarak yaşamaktayımdır. Vücudunu yoklamayı elden bırakmayan bir psikozlunun dediği gibi: "Nasıl olduğumu bilmek için durmadan kendime dokunmam gerekiyor (...). Hayır, artık vücudum yok, ölü gibiyim"[120]. Peki, ama *ölüm* adı böyle bir fenomeni karşılamaya gerçekten uygun mudur? Genelde "ölüm" dediğimiz şey, aşkın bir bedeni, dünyadaki bir özneyi ilgilendirir: En nihai kayboluşunu, yaşamdan cansız hale geçişini tanımlar. Oysa burada tarif etmeye çalıştığım sınır-fenomen sadece *tenimi* etkilemektedir ve tersine çevrilmez olduğunun, hepten bir yok oluşla çakıştığının hiçbir kanıtı yoktur. Peki, bu yaşama içkin "ölüm"'de, asla dünyada belirmeyen ölümde mesele hâlâ *ölüm* müdür? Ve bu fenomenle alışılmış anlamıyla ölüm arasında nasıl bir ilişki vardır?

Belki de mesele iyi bir şekilde ortaya konmamıştır: Böyle bir fenomenin "ölüm" adını hak edip etmediğini sormak, normalde anladığımız anlamda ölümle ilişkisini sorgulamak yerine öncelikle sorgulamamız gereken ölümün bu genel an-

---

[120] Jean Lhermitte, *l'Image de notre corps*, Ed. de la Nouvelle Revue critique, 1939, s. 148.

lamıdır. Ona atfettiğimiz anlam nereden gelir? Safça "ölüm" zannettiğimiz şey, *olduğu gibi* ölüm müdür, ölümün hakikati midir? Heidegger, bize, ölümün uzaktaki anonim bir vade olarak belirleniminin söz konusu fenomenin sahici olmayan bir anlayışına dayandığını göstermiştir. Bizzat olduğum var olan her an ölümünün imkânıyla karşı karşıyadır; onu kaygı içinde bekler; sürekli "önünden giderek" ona yönelir ki bu sayede bir ölüme-doğru-varlıktır. Yaşamımızın "yaklaşan sonu" olarak düşünülen alışılmış anlamıyla ölümü *(Tod)*, *Sterben*'den, yani her daim hâlihazırdaki ölme imkânından ayırt etmek gerekir. Ölümle olan her sahici ilişki bu fenomenden kaynaklanır. Bununla birlikte Heidegger'in *Sterben* ile *Tod*'u ayırt etmeyi, ölmenin özünü kati surette belirlemeyi gerçekten başarıp başaramadığı merak edilebilir: Bu noktada, yaklaşan bir ölümün hâlihazırdaki beklentisini görerek bunu basit bir prelüd, ölümün bir modalitesi yapar. Böylece ölüm, gelecekteki bir vade, belirsiz bir tarihe ertelenen bir "son" olarak anlaşılmaya devam edilmektedir. Geleneksel ölüm anlayışı aşılmamıştır, çünkü Heidegger ölmek ve ölüm arasındaki farkı yeterince vurgulamamış, onu hemen basit bir ölüm beklentisine indirgemeden *kendisinden itibaren* düşünmeyi başaramamıştır. *Sterben* gerçekten kökensel bir fenomen ise yaşamımın içkin bir olayı, içerisinde canlı bir ben'in sanki ölümünü yaşaması gerekiyormuşçasına *ego moribundus* olarak kendine verildiği egonun verilişi söz konusu olmalıdır. Yaşamın ölümle ilişkisini, bir yaşamın ölü olarak yaşamasına, ölümünü "kendine vermesi"ne olanak sağlayan şeyi sorgulamadan bu fenomeni aydınlığa kavuşturmak imkânsızdır. Heidegger bunu yapmaktan kaçınmıştır; ne de olsa varoluşu yaşamdan itibaren belirlemeyi reddetmekte; *Dasein* ve yaşayan gerçekliği arasında bir uçurum açmaktadır. Peki, psikanalize yönelip ölümü sade bir imkân olarak değil de reel bir kuvvet, yaşam itkilerine karşı koyan bir *itki* olarak düşünmekle şansımız daha fazla mı olur? Gelgelelim bu iki karşıt kuvvet arasındaki ilişki belirsizliğini tamamıyla korumaktadır. İtkisel "ikilik" ise bizzat Freud'un itirafına göre, her tekil varoluşta yaşamın gelip de ölümle nasıl düğümlendiğini, onun tarafından nasıl ele geçirildiğini, başkalarının ve kendi ölümünü nasıl arzu ettiği-

ni -ya da tersine ona nasıl karşı koyduğunu- anlamamıza neredeyse hiç olanak vermeyen soyut bir spekülasyon, bir "mitoloji" olarak kalmaktadır[121].

Ölümümün hakikatini ele almak için ontoloji ve psikanalizin ötesine geçmek gerekir. Yaşamın ve ölümün kaynağını birbirinden ayırmayı reddetmek, aksine ölümü yaşamın içkin bir imkânı, bir yaşam macerası olarak düşünmek ve bir adım daha ileri gitmek gerekir: Ölümü artık hâlâ gelecekteki bir imkân olarak değil, daha ziyade yaşamımda *meydana gelen* tekil bir olay olarak tasavvur etmek gerekir. Ölümümün imkânının benim için bir anlamının olabilmesi için hâlihazırda yaşarken ölümü tecrübe etmiş olmam, ölümümü yaşamımı etkilerken kavramam, yani *kangrenleşen* yaşamın kendisini kavramam gerekir. Beni yok etmekle tehdit eden karşıt bir gücü tecrübe ederim; tenimin kalbinde ölü bir Şey'in beni kemirdiğini ve beni öldürdüğünü tecrübe ederim; ancak bu Şey benden ayrılmış ve bana karşı dönmüş olan benim bir parçamdan başka bir şey değildir. Dilimizin sunduğu bir fırsatla aynı anda "dönüşlü" *(réfléchi)* özelliğine -kangrenleşmek anlamına gelen bir ölme ifadesine- ve zamansal boyutuna -bir olay, bir geçiş, bir ıstırap boyutuna- işaret eden bir ifadeyle karşı karşıyayızdır. "Madam ölüyor *(se meurt)*! Madam öldü *(est morte)*!": Bossuet'nin bastığı bu "korkunç çığlık"'ta ölüme gömüldüğünü hisseden bir yaşamın bütün kahrı ifade edilmektedir. Ben'in, sentez tersine döndüğünde tecrübe ettiği de budur: *Öldüğünü (se meurt)* hisseder. Ölmek üzere olan *(qui se meurt)* canlı bir ben, gelecekteki bir ölümün kaygılı beklentisinde sadece "ölüm-*için*-varlık" *(être-pour-la-mort)* olarak var olan bir *Dasein moribundus*'tan daha çok ölümüne yakındır ve -ölümün- daha sahici bir "tecrübe"sine sahiptir. Zira burada mesele daima ötelenen yakın bir imkân değildir artık; daha ziyade tam anlamıyla bir ıstıraptır. İçine kaydığımı hissettiğim bu ten-olmayan benim için *hiçbir şeydir*: Artakalan beni çürütürken beni yok etmektedir. Ölmekte olmak anlık bir bi-

---

[121] Yaşamla ölüm arasındaki düğümlenmeninin muammasına ve ikisinden hangisinin diğerine karşı koyduğuna dair Françoise Proust'un *De la resistance* adlı kitabında 117.-151. sayfaları okumak gerekir.

linç kaybı, uygunsuz bir şekilde ölüme asimile edilecek geçici bir baygınlık değildir: Ben'in bu hiçlik tecrübesinden geri gelebileceğini hiçbir şey garanti etmez. Dolayısıyla -söz konusu tecrübe- bir çeşit metafor gibi "gerçek" ölümden "türemez": Aksine, önceden bu içkin ölümün hiçliğinde şekillenen ve anlamını oradan alan, ölüme dair genel mefhumumuzdur, sonumuzun beklentisidir.

Şu halde, ölürüm ve her zaman hâlihazırda ölüyümdür; ölümümden önce, ölmeyi tuhaf bir öncül ölüm tecrübesinde, epeydir tecrübe ediyorumdur ve tüm yaşamım boyunca bana eşlik eden bu *kendine -tutulan- yas* olmasaydı gelecekteki ölümümün imkânını asla öngöremezdim. Bu zamansal paradoksa başka bir paradoks daha eklenir: Ben ölmek üzereyken ölümü, ona, yine de, *dışarıdan*, yabancı bir güçten geliyor gibi görünür. Tenin tensizleşmesi, artakalanda özümsenmesi, öldürmektir, insanlık tarihinin dolup taştığı tüm cinayetlerin habercisi niteliğinde *transandantal bir cinayet*tir. Ayrıca bildiğimiz gibi bazı kültürler -ve bazı psikozlular- her ölümü, en doğallarını bile, bir suikast olarak görür. Mesela cenaze törenlerinde Senegal'in Yolaları *(Diolas)*, merhumu, onu büyüyle esir alan "ruh yiyen büyücü"nün adını versin diye sorguya çekerler. Aynı şekilde Melanezyalı bazı kabileler, kadavraları, ölümlerine neden olan kötücül bir gücün imzası olan izleri ciltlerinde aramak üzere mezardan çıkarırlar. Çoğunlukla arzu, haset ve nefretle ilişkili erotik işaretler, yani tam da sözünü ettiğim *artakalanın bedensel kaydı*[122] söz konusudur. Bu anlayışın "ilkel" ya da "çılgınca" olduğuna hükmedebiliriz, fakat artakalanın hakikatine, modern bilimden, etnoloji ya da psikiyatriden daha çok yaklaşmakta -ve ölme imkânının kökensel bir cinayete dayandığı paradoksa herhangi bir ontolojiden daha iyi işaret etmektedir.

---

[122] "Eğer kadavra, cinsel dokunuşlar suretiyle oluşturulan erotik sıyrıklara benzeyen çizikler taşıyorsa bu, merhumun zinadan suçlu olduğu ya da bir şefin, güçlü bir adamın veya bir büyücünün hoşnutsuzluğuna sebep olacak şekilde, kadınlar nezdinde fazlasıyla başarı elde ettiği anlamına gelir..." (Br. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* [1933], Payot, 1975, s. 63-68). Kadavranın sorguya çekilme ritüeli ise L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort* adlı kitabında anlatmıştır (Payot, 1975, s. 409-410).

Eğer ölme fenomeninde hakikatin bir payı varsa bu, yine de, bir hakikat-olmayandan *(non-vérité)* ve radikal bir saklılıktan ayrılmazdır. Zira bana ölümü veren bu yabancı Şey, aslında, tenime, yaşamıma aittir: Kendisini yiyip bitiren, kendine ten-olmayana geçme yanılsamasını veren bizatihi kendi tenimdir. Yaşam ve ölümün bu şekilde birbirine aidiyeti, ben ile artakalanın bu suç ortaklığı nefrette olduğu kadar derinlemesine maskelenmektedir. Böylece tenim ölü olarak yaşama noktasında kendine körleşir, ancak Poe'nun Valdemar'ı gibi ölümünü yaşayabilmesi için hayatta kalması gerekmektedir. Öldüğüme inanmıştım, ama gerçekten ölmüyordum: Tenim kendine ölüyor görüntüsü veriyordu. Tabii burada, diğer düzlemde tiksinti ve nefret doğurmuş olanın benzeri bir biçimsizleşme vardır: Ne kadar "reel", ne kadar "korkutucu" görünürse görünsün ölme tecrübesi bir fantasmadan başka bir şey değildir -ve yine de her birimiz ölümümüzün anlamını bu fantasmada bulmaktayızdır. "Ölüm" dediğimiz şey bu durumda bir yanılsama mı olacaktır? Ten-ben gerçekten ölmeden ölüyor gibi görünüyorsa bu, ölümlü olmadığı anlamına mı gelir? Eğer ana hatlarıyla ortaya koyduğum analiz, spekülatif bir kurgu ya da bir kehanetten ibaret değilse -o zaman- *tasdikini* varoluşta bulabilmeliyiz. Bu doğrulamanın belirleyici olması için yaşayanların hâlihazırda ölü gibi yaşayabildiklerini ve bu öncül ölüm tecrübesinin de "reel" ölümün habercisi olduğunu, ona tüm anlamını verdiğini göstermesi gerekecektir. Kendimizi yalnızca ilk koşulla sınırladığımızda hemen önemli örnekleriyle karşılaşırız; mesela Mallarmé'den, Kafka'ya, Blanchot'ya kadar günümüz edebiyatında ya da neye akıl hastalığı diyorsak onda tüm tonlarıyla *ölüyüm (je suis mort)* motifi işlenmektedir. Takıntılı kişinin kıvrandırıcı sorularında da ("yaşıyor muyum yoksa öldüm mü?"); Anna'nın eline inen ve tırnaklarını bir sürü kuru kafaya dönüştüren felçte de; "cüzamlı cesede" dönen Schreber'in halüsinasyonlarında da ve yine melankoliğin yakınmalarında da (artık ne ağırlığım, ne de bedenim varmış gibi, sanki ölüyüm; sanki derimde yüzüyorum[123]") mesele her defasında

[123] Bkz. S. Follin, *Vivre en délirant,* Les Empêcheurs de penser en rond, 1992, s.

ölümün yaşama baskınıdır. Böylece özne, bizatihi kendi bedeninde, ölmenin ya da daha ziyade hâlihazırda ölmüş olmanın ıstırabını tecrübe etmektedir.

Bizi böyle bir tecrübenin huzuruna getiren sadece klinik vakalar değil, aynı zamanda günlük yaşantımızdır. Söz konusu tecrübe tekil bir hisle kendini dışa vurur. Bu kaygı değildir; *umutsuzluk*tur: Gelecekteki ölümümden kaygılanıyorsam beni umutsuzluğa düşüren *hâlihazırda burada* olan bir ölümdür; sürekli ölmektir. Kierkegaard bunu anlamıştı: Umutsuzluk, ben'in "henüz ölmeden ölme, ölümü ölme[124] işkencesine tabi olduğu ölümcül hastalıktır; ama "ölümü ölmek ölümünü yaşamaktır". Böylece "umutsuzlukta, ölmek mütemadiyen yaşamaya dönüşür" ve ondan kurtulmanın -gerçekten ölmenin- imkânsızlığı umutsuzluğu daha da arttırır[125]. Çoğunlukla görürüz ki umutsuz kişi ıstırabı *doruğa* ulaştığında intihar etmeyi asla düşünmez: Zira artık kendini etkin olarak ölümüne doğru yansıtamaz, *çoktan ölmüş* gibi, ezelden beri kendine yas tutar gibi yaşar. Geleceğe açılmayı başaramaz, çünkü her an olan biteni karşılayamamaktadır: Ölmekte olan, yaşayan şimdisidir. Vézelay Bazilikasının sütun başlıklarından birinde umutsuzluk, başı geriye, geçmişe doğru bükülmüş, yüzünü buruşturan bir iblis olarak betimlenmektedir. Bu bükülme umutsuz kişinin yalnızca geçmişte, kaybedilmiş bir mutluluğun özlemiyle yaşadığı anlamına gelmez: İblisin bakışı ona doğru dönerek ayrıca tüm geçmişi kirletir. Zira umutsuzluk bana *artık zaman bırakmaz*; geleceğimden şimdime ve geçmişime geri akar ve bundan böyle yaşamımın her anı beni umutsuzluğa boğar. İşte bu nedenle bu ölümcül hastalık, Kierkegaard'ın söylediği gibi "ben'in hastalığı"dır, her daim

---

301.

[124] Ölümü yaşamak değil de ölümü ölmek (ç.n.).

[125] Kierkegaard, *La Maladie mortelle (Traité du désespoir)* (1849), Gallimard, 1973, s. 66. Cl. Romano, *L'Événement et le Monde* (PUF, 1999) adlı kitabında ölümün, umutsuzlukla, Heideggerci kaygıdan daha esaslı bir bağının olduğunun altını çizmektedir. Umutsuz kişinin kendini hâlihazırda ölü olarak tecrübe ettiğini iyi görmüştür (s. 143, 253, vs.); fakat bunu anonim bir ölüm, gayrişahsî bir olay tecrübesine indirger: Umutsuzluğun umutsuz bir kendi olma istemine dayandığını kabul etmez.

"kendi olmama umutsuzluğuyla", umutsuzca *gerçekten ben* olmayı istemeyle aynı şeydir: Umutsuz kişi, kendi süresinden, yaşayan ben'inden mahrum bırakılmıştır; artık kendini kendisine vermeyi başaramamaktadır -ya da kendini kendine yalnızca kendinden kaçarak, durmadan kangrenleşerek verir: *Ölüymüş gibi yapar.*

Ne edebiyat, ne delilik, ne de umutsuzluk, bu tecrübelerin hiçbiri bize, yine de, aradığımız doğrulamayı sunmaz. Zira ikinci koşulu karşılamamaktadırlar: Hiçbiri, ölümün genel anlamının fazlasıyla tekil ölme hissinde önceden nasıl şekillenebildiğinin, çılgın ya da umutsuz, *hâlihazırda* ölü olma kesinliğinin *gelecekteki* bir ölümün kaygılı bekleyişine anlamını vererek geleceğe nasıl yansıtılabildiğinin anlaşılmasına olanak vermez. Ben ise söz konusu tasdiki bir psikanalistte keşfettim. Nitekim Winnicott, klinik çöküş korkusunun *hâlihazırda gerçekleşmiş* bir çöküşten duyulan korku olduğuna dair bir hipotez öne sürer: Bu da kaynağını, öznenin geçmişinde gerçekleşmiş bir "ilkel ıstırap"ta bulacaktır. Bu ıstırap, -öznenin- tarihine dâhil olmadığı, geçmiş olarak tanınmadığı ölçüde, sürekli, hâlâ gelecekteki bir tehdit olarak ona musallat olur[126]. Kompulsif ölüm korkusu bunun başlıca örneklerindendir: "Öznenin bu şekilde aradığı şey burada hâlâ, gerçekleşen, ancak tecrübe edilmeyen ölümdür." Buna göre yakın bir ölümden duyulan kaygı, -Winnicott'un- anlaşılması oldukça zor şekilde, "bedende yaşamanın iflası", temel bir boşluğa düşüş olarak tarif ettiği kökensel ıstırapta kök salacaktır. Winnicott burada benim ölme tecrübesi olarak tarif ettiğim şeye çok yaklaşmaktadır. Her ne kadar analizi dünyadaki bir insan öznesinin tarihiyle sınırlı psikolojik bir bakış açısına bağlı kalsa da içkin ölme fenomeninin daha iyi belirlenmesine ve ölümümün hangi anlamda beni öncelediğinin, bana kendini her zaman iş işten geçtikten sonra, hâlihazırda gerçekleşmiş bir İmkânsız'ın musallat oluşu olarak duyurduğunun daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Hipotezine hakkını vermek için bu ilk-ıstırabı artık erken çocukluğa kadar uzanan

---

[126] Bkz. Winnicott, *La Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 2000.

asli bir travma olarak değil; daha ziyade kökensel bir koşul ve her zaman mevcut bir musallat olunmuşluk olarak düşünmek; onu artık patolojik bir fenomene indirgemeyip aksine, ölme imkanına anlam verebilecek tek şey, varoluşun evrensel bir koşulu olarak tasavvur etmek gerekecektir.

Umutsuzluk, ölmeyi geçmişe, her zaman hâlihazırda ölü olmanın sıkıntılı durumuna fırlatırken bu tuhaf yansıtma ise, onu, hâlâ gelecekteki bir ölümün kaygısını uyandırmak suretiyle geleceğe aktarır. İki durumda da gizlenen hâlihazırdaki ilk-ıstırap tecrübesidir -sanki öylesine dayanılmazdır ki ben onu her defasında ya çok uzak bir geçmişe geri fırlatarak, ya da kör bir geleceğe doğru ileri fırlatarak uzaklaştırmak zorunda kalmıştır. Burada kesişme krizinin yol açtığı zamansal bükülmenin, başka bir deyişle Karşı-Zaman'ın iki farklı kipi görülebilir. Tensel sentezler başarısız *olduğunda* krizleri, bu sentezlerin desteklediği zamansal akışların senkronisi etkiler: Hissetme ile hissedilmenin, dokunma ile dokunulmanın yarı eş zamanlı kavuşumunu kırar; yaşayan şimdiye ölü zamanı, her kutbun izlenimleri arasına bir uyuşmazlığı, bir faz farkını, bir *ölüm arasını* koyar. Bundan böyle ten-ben kendine kavuşmaya çalıştığında yalnızca kendini ıskalayabilir: Şu anda yaşadığımı hissetmek için her zaman kendime ya önceden ya da sonradan, ya fazlasıyla erken ya da fazlasıyla geç gelirim ve benden kaçan, ölen bu şimdi, ya geçmişin ya da geleceğin ufkuna kaçar. İlk-ıstırabımda, sanki ezelden beridir ölüymüşüm (umutsuzluğun zamansallığı) gibi tenimi hâlihazırda ölü olarak tecrübe ederim. Ve bununla birlikte öldüğümü hissetmekteyimdir; ölmekle yaşamaktayımdır ki bu da *henüz* ölü ol*ma*dığım anlamına gelmektedir: İlk-ıstırap anım, yakın ve sürekli ertelenen bir tehdit olarak ölümümün vadesini daima öteleyerek sonsuza uzanmaktadır (kaygının zamansallığı[127]).

Epikür, ölüm karşısında hepimizin "savunmasız bir şehir gibi" olduğunu söylüyordu. En azından onu beklemeyi ve

[127] Tüm bunlar üzerine, Artaud'nun düşüncesinin (ve deliliğinin) hâlâ bize öğreteceği çok şey vardır. Bu yönde ilk yaklaşım olarak "J'ai toujours su que j'étais Artaud le mort (Ölü Artaud olduğumu her zaman biliyordum)" başlıklı makaleme başvurabilirsiniz (2002, *Europe*).

uyandırdığı korkudan kendimizi iyileştirmeyi deneyebiliriz... Onu beklemek, kendimizi ona hazırlamak için bize zaman bile vermeyen ölmekte ise aynı şey olmaz; zira bizi her daim öncelemekte ve bize her an nüfuz etmektedir. Ondan kaçmak ya da nefret nesnesi olarak onu dışarıya geri atmak imkânsızsa da onu zamansal olarak geleceğe ya da geçmişe doğru fırlatabilmekteyizdir, ancak bu fırlatma başarısız olur, çünkü ölmek yaşayan şimdinin kalbinde yeniden ortaya çıkar; kaygıda ve umutsuzlukta bize musallat olmak üzere geri gelir. Bu durumda da ben çoğunlukla onu inkâr ederek, kendisini kemiren bu ölümü tanımayı reddederek misilleme yapar. Bu inkâr, ilk-ıstırabın musallat oluşuna karşı mümkün olan tek savunma değildir: Ben aynı zamanda onu teninin artakalanını attığı ekrana, yani başkasına "uzamsal olarak" yansıtmaya meyleder. Elbette, ölme tecrübesi bir "itki", fark gözetmeksizin ya dışsal bir nesneye yönelebilen ya da ben'e geri dönebilen bir tür yıkıcı enerji değildir: Her daim tekil, her daim benim olan bu tecrübe bir başkasına biçimsizleşmeden aktarılamaz. Ne kadar yanıltıcı, ne kadar biçimsizleştirici olursa olsun böyle bir yansıtma yine de meydana gelebilir: Ben kendini sürekli başkasına yansıttığından ona ölme fantasmasını da transfer edebilir. Nitekim Anna da bu şekilde sanki kendisini felç eden nekrozu babasına geri atmış gibi aynada kendi yüzünün yerine, babasının kurukafasıyla karşı karşıya kalır. Ancak bu fenomen burada en saf formu altında belirmez: Anna'nın babası *reel olarak* ölmektedir ve eğer Anna öldüğünü hissediyorsa bu, kendini, bizatihi kendi teninde kendi ölümünü öngörerek babasıyla özdeşleştirdiği içindir. Başkası'na yansıttığı bu ölme Anna'ya, baba ve kızın musallat olunmuşluklarını takas ettikleri, reddettikleri ölümü birbirlerine verdikleri bir değiş tokuşta zaten Başkası'*ndan* gelmektedir. Önceden başkasının ölümünün bulaşmadığı bir ölme projeksiyonunu bulmak epey güçtür. Ölmenin her zaman benim olan tekilliğinin, dünyada bir başkasının ölümüyle ilgisi olmasa bile fantasmalarımda kendimi mütemadiyen başkalarıyla özdeşleştiririm ve ölümleri, beni ilk-ıstırabıma geri çağırır. *Yas* denilen de işte bu tuhaf tecrübedir. Bir başkasının öldüğü her defasında ölümü ölme kaygısını bende yeniden uyandırır.

Başkasının yasını tutarak aynı zamanda kendime yas tutmaktayımdır. Ölüp durmasaydım, her zaman hâlihazırda "ölü[128]" olmasaydım asla başkasının yasını tutamazdım. Bazı psikanalistler, Freud'u takiben, yas çalışmasının birbirinden oldukça farklı iki türü arasında, yani Ben'in, ölü nesneden kendini daha iyi ayırmak ve "hayatta kalmakta karar kılmak" adına bir içe atım/introjeksiyon gerçekleştirerek onu asimile ettiği, sindirdiği "normal" yas ile "nesnenin gölgesinin ben'in üzerine düştüğü", yaslı öznenin, melankoliye gömülerek ölü başkasını bedenleştirdiği, onu kendisinde bir hayalet olarak tuttuğu "yas patolojileri" arasında ayrım yapmaktadırlar[129]. Yas tutma tarzı her defasında ben'in hem içsel, hem de dışsal tekil bir nesneyle ilişkisi tarafından belirlenir. Bu nesneyi dışarıya atmaya çalışır, ama kendisine musallat olmak üzere geri gelebilir, kendisinin daha derinlerine ebediyen yerleşebilir. Musallat olan bu "nesne"yi tanırız: Bu biçimsizleşmiş artakalandır; tenimin ölü kısmıdır, ilk-ıstırabımda tecrübe ettiğim nekrozdur. Başkasının ölümüyle karşı karşıya kaldığımda ona - başkasının olduğu perde-figürüne, yansıtma yüzeyine- her daim yasını tuttuğum bu artakalanı yansıtırım. Dolayısıyla *başkası* için tuttuğum yasın "normal" ya da "patolojik" şekli artakalanla ilişkime dayanmaktadır: Yalnız artakalanın biçim değişimi, ten-ben'in yeniden-doğuşu, beni bu hayaletten kurtarabilecek, *yasın yasını tutmam*a olanak sağlayabilecektir.

Şüphesiz ölmenin projeksiyonunu gerçekleştirmenin başka bir yolu da vardır. Anna, bizatihi kendi ölümünün dayanılmaz hayalinin yerine babasının tensiz yüzünü koyar; sanki *kendi yerine* babasını ölüme gönderiyordur; sanki kendi ölümünü beklemekle yetinmeyip babasının ölmesini *arzuluyordur.* Kendi ölümünü kendinde üstlenmeyi reddetme, burada başkasının ölümünü arzulamayla düğümlenir. Bu ret, bir

---

128 Derrida, yas çalışmasının, kendi başıma hayatta kaldığım kökensel bir "kendine yas"ı önceden varsaydığını iyi görmüştü. *Faire part* adlı kitabımda da, Derrida'nın tüm çalışmalarının temelini oluşturan yas ve hayatta kalma anlayışı ve üzerine odaklandığı "yasın yası" ile imkânsız "öldüm *(je suis mort)*" önermesiyle birlikte kendimi ifade etmeye çalıştım.

129 Bkz. Freud, "Deuil et mélancolie" (1905), *Métapsychologie.* Ayrıca bkz. N. Abraham, M. Torok, *L'Écorce et le Noyau*, Aubier-Flammarion, 1978.

adım daha ileri gidildiğindeyse *öldürme* arzusuna dönüşür. Hegel bize bunu göstermiştir, "her bilinç diğerinin ölümünü arzular" -ancak bu, insan öznesine has bir ontolojik "olumsuzluk" *(négativité)* dolayısıyla değildir: Söz konusu öldürme arzusu, her şeyden önce, umutsuzca kendi ölümümden kaçtığım bir yansıtmada temellenmektedir. Ölümümü Başkası'na yansıttıkça ölümünü daha fazla arzular ve kendimi benimkinden kurtardığımı daha fazla düşünürüm. Dolayısıyla bu öldürücü yansıtma ölümü inkârımı daha da pekiştirir. Kurbanını kanlı bir idole (artakalanın ölümcül tarafına) kurban etmek suretiyle katil, kendisine musallat olan ölümden iyileşmeyi umut eder. Kafası karışmış vaziyette ölümsüzlüğü ister. Bu da Freud'un şu açık ifadesine yeni bir ışık tutmaktadır: Her birimiz, durmaksızın başkasına vermeyi arzuladığımız bizatihi kendi ölümümüzü temsil edemeyen ve bilinçdışımızda, "ölümsüz olduğuna inanan bir katilizdir"[130]... Bu kara büyüyü anlamak için bir "ölüm itkisi"ne başvurmaya gerek yoktur: Bu karmaşık mefhum, ölümle nefreti, Başkası'nı yok etme arzumla bizatihi kendi ölümümle ilişkimi çok hızlı bir şekilde -birbirine- asimile ederek bizi yanlış yola saptırır. Aslında nefret ve ölümün kaynağı aynı değildir; aynı tensel sentezden doğmazlar ve eğer yatay sentez, diğer sentezleri temellendiriyorsa -o zaman- sevgiden "daha eski" nefretin, ölmekten daha kökensel olduğunu kabul etmek gerekir: Nefretin başta ölümle hiçbir ilişkisi yoktur; Başkası'nı yok etmeyi, artakalanın ben'in sınırlarının dışına geri atılmasını olduğu kadar aramaz. Aynı şekilde ölmenin de nefretle esasi hiçbir bağı yoktur. Aslında başkasına yansıtılması, onu öldürmeyi değil, daha ziyade ölümümü onun üzerine atmayı, ölümümle kendi arama bu başkasını koymayı hedefler. Yine de bu iki devinimin de en sonunda buluştuğu, birleştiği bir nokta vardır. Peki, ölmek nasıl olur da nefretle düğümleniverir? Artakalanın etkisi altında ten, kendisine körleşir; hem *her kutupta* (ölmenin musallat oluşunda), hem de *karşıt kutupta* (yabancı olana karşı nefretinde) ten-olmayan *(non-chair)* olarak yaşar.

---

[130] Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et la mort" (1915), *Essais de psychanalyse*, s. 38-39.

Kendisini ve başkasını -önce diğer tensel kutbu, sonra bir başka ben'i- bir hayalet, bir leş, iğrenç ve tehditkâr bir atık olarak algılar. Bu fantasma, aynı anda hem ölme kaygısını, hem de Başkası'na karşı nefretini uyandırır ve bu iki duygulanım birbirinden beslenir: Başkasını ölümcül bir tehdit, beni yok etmeye kararlı bir düşman olarak kavrarım; o zaman onu uzaklaştırmaya, def etmeye çalışırım. Ölümümü ve nefretimi ona ne kadar çok yansıtırsam, benden nefret edenin ve ölümümü arzulayanın o olduğunu o kadar çok düşünürüm. Böylece nefret dolu antipatim ölüm kaygımı pekiştirir. Kaygım ise nefretimi daha da körükler. Artakalan etkisini ortaya koydukça da bu kısır döngünün esiri olarak kalacağımdır.

Başka bir kader mümkün müdür? Ölmekle artık onu inkâr etme ya da onu başkasına yansıtma anlamına gelmeyecek başka bir ilişki mümkün müdür? Ne kadar saklı olursa olsun ölme tecrübesi yaşamımıza nüfuz etmektedir. Her birimiz için mutlak surette reeldir -ancak tüm "gerçekliği" bir fantasmanın gerçekliğidir: Ölürken *henüz* ölmem, *gerçekten* ölmem. Tenben, ilk-ıstırabını kat ederek bu şekilde ölümüne karşı koyabildiğini gösterir. Peki, bundan *her zaman* ona karşı koyabileceği sonucunu mu çıkarmalıyız? Ölüm onun için sade bir tezahür müdür? Ölmesinin bir sentezin tersine dönmesinden kaynaklandığı doğruysa neden tersine çevrilebilir değildir? Eğer bir biçimsizleşme söz konusuysa bunu neden bizi nefretten sevgide geçirene benzer bir biçim değişimi izlemesin? Bu diğer bakış açısını, dini bir Vahiy'e başvurmaksızın *filozof olarak* ele almayı nasıl başarabiliriz? "Yine de ebedi olduğumuzu hisseder ve deneyimleriz[131]" ... Spinoza'nın "üçüncü tür" teorik bilgiye koyduğu bu ölümden daha güçlü yaşam tecrübesi ten-ben'in hangi boyutunda kök salar? Aynı Dreyer'in hayranlık verici *Ordet* adlı filminde doktor ve pastörün yeniden diriliş perspektifini yadsımak, onu taşıyan Söz'ü susturmak üzerinde söz birliği ettikleri şekilde, sağduyunun tüm apaçıklıkları, filozofların ve bilim insanlarının tüm kesinlikleri böyle bir imkânın karşısındadır. Ölümün, öznenin kati bir yok oluşuna denk olduğu açık değil midir? Bugün kim bir bağnaz ya

---

[131] Spinoza, *Etik* V-23, scolie.

da bir deli gibi görünmeyi göze alarak ölümsüzlüğün savunuculuğunu yapabilir?

Ben'in nihai yok oluşuna dair apaçıklığın bir önyargıya dayanıp dayanmadığını, ölme tecrübemizi çarpıtıp çarpıtmadığını merak ediyorum. Son bir kez Heidegger'in durumunu göz önüne alalım. Bütün felsefesi, var olanın ölüm-için-varlık olarak, yani *son-için-varlık (être-pour-la-fin)* olarak belirlenimi üzerinde, yani sonunu kaygıda öngörebilen bir *Dasein*'ın radikal olarak sonlu varoluşu üzerinde temellenir. Böylece ölüme bir "son", yani ötesinde *artık hiçbir şeyin olmadığı* mutlak bir sınır olma anlamını atfeder. Nitekim onu *Dasein* için "artık-orada-olmama"'nın, artık hiçbir şey olmamanın imkânı olarak tanımlar ve daha sonra da onu "Hiçliğin Sandığı" *("Schrein des Nichts")* olarak adlandıracaktır. Öteye ve ruhun ölümsüzlüğüne odaklanan her türlü teolojik spekülasyondan kendini ayırmak için gösterdiği çabada buraya *(l'ici-bas)* bağlı kaldığını, Sınır'ın kati surette berisinde kaldığını iddia ediyordu. Ancak bu kuralı çok geçmeden ihlal eder: Zira ölümü hepten bir yok olma olarak tanımlamaktadır, öyle ki bu da tam olarak -olumsuz da olsa- öteye dair belirli bir bilgiyi vasayar. Maalesef, dünyayı bir bütün olarak alan ve dünyanın dışına çekilmeyi hiçliğe düşüşten başka bir şekilde tasavvur edemeyen dünyasal varoluşun saf "apaçıklıkları" ile filozofumuz yolundan sapmıştır. Ölüm artık yaşamama, ebediyen yok olma imkânıyla sınırlanıp tasavvur etmemize hiçbir şeyin mani olmadığı diğer imkânı, yani tekrar yaşamanın, yeniden yaşamanın imkânını göz önüne almadan ölüm bu şekilde tanımlandığında ölmenin anlamının ta kendisi çarpıtılmaktadır.

"Heidegger'in, göz kamaştırıcı ve keskin bir şekilde ölümle yüksek voltajlı alıştırma yapma tarzını ölümün kabul etmesi zor olacaktır...": Yaşlı Husserl, öğrencisinin "akrobatik hareketleri"ni, ölümü ele almadaki aşırı serbest tarzını bu şekilde alaya alıyordu[132]. Epokheyi gerçekleştirmemiş olduğundan *Varlık ve Zaman*'ın yazarı dünya-içindeki-ben *(le moi-dans-le-monde) -Dasein* olarak adlandırdığı ölüme mahkûm bu sonlu ben- ile içkin ben'i birbirine karıştıracaktır. İçkin ben, dünya-

---

[132] Husserl, "Le Monde anthropologique" (1936), *Alter*, n ° 1, 1993, s. 282-290.

sal ben gibi ölebilir mi? İçkin yaşamımın kökensel akışı durabilir mi? Ancak böyle bir durma "bir durma-mayı *(non-arrêt)*, yani bu durmanın bilincine varacak bir bilinci varsayar". Nitekim Husserl için her fenomen, anlamını ve hakikatini, onu fenomen olarak kuran egonun yaşamında bulmaktadır. Ölümümün sınır-fenomeninin bir anlamının olması için ölme bilincine sahip olabilmem, yaşayan şimdimde *ölümümü yaşamam* gerekir; ancak bu da "ölü" olarak yaşadığım anda hâlâ hayatta olduğum anlamına gelir -ve dolayısıyla ölüm bilincim tamamen yanıltıcıdır. Husserl buradan *epokhe* altında olduğum içkin ben'in ölemeyeceği sonucuna varmıştır[133]. Daha doğrusu olumsuz ya da kısıtlı bir anlamda *ölüm-süz (immortel)*, ölümlü olmayan *(non mortel)* olduğumu söylemek gerekir: Ölümümü yaşamaktan, ölü yaşamaktan *(me vivre mort)* ve bu şekilde kendime ölümü vermekten, kendimi ölümlü olarak kurmaktan acizimdir. Bu bakış açısında "ölüm" olarak adlandırdığım şey, "transandantal ben'i, kendini insan olarak nesneleştirmesinden ayırmaktan" ibaret olacaktır yalnızca -sanki kökensel ben dünyadan çekilebilirmiş, dünyasal ben'le her türlü bağı koparıp buna rağmen, dünyadan çekilişte her zaman canlı kaldığım şekilde, yaşamaya devam edebilirmiş gibi. Oysa rüyasız bir uykuya dalmışımdır... Peki, bu "göz kamaştırıcı" tanıtlamayı ölüm kabul edebilecek midir? Husserl'in, içkin yaşamımızın ölüm-süzlüğünü *(non-mortalité)* olumladığı anda, *ayrıca* içerisinde doğduğumuz ve bir gün öleceğimiz dünyada var olan insanlar olduğumuzu da kabul etmesi gerekir. O zaman tüm zorluk, ne doğan, ne de ölen bu içkin ben'in yine de dünyada nasıl ölümlü bir ben olarak belirebildiğini, başka bir deyişle bizzat kendisi olduğum bu Ölümsüz'ün *ölümü* -yine de asla karşılaşmadığım ve benim için hiç olan bir ölümü- *kendine* nasıl *ver*-ebildiğini anlamaktan ibarettir.

Eğer Heidegger yaşamı düşünmekte -ve bu suretle ölmeyi sahici olarak düşünmekte- başarısız oluyorsa hocası da ölüme

---

[133] Aynı argüman, doğumumu önceleyen bir zaman hipotezine karşı, yani bir henüz-orada-olmama bilinci gibi saçma bir mefhuma karşı da geçerlidir. İçkin ego, ölemediği gibi, asla doğmamıştır (bkz. Husserl, *Ideen* II, § 23, s. 154-155 ve Appendice VII, *Analyses sur la synthèse passive*, s. 362-365).

açıklama getirmekte başarısız oluyordur: İkisi de ölümü yaşama, yani ölmeyi tecrübe eden, yeniden doğmak üzere ölüp duran bir yaşama içkin bir olay olarak anlayamaz. Tüm filozoflar arasında belki de sadece biri yaşamımın zamanını sürekli bir yeniden-doğuş, *devamlı bir yaratım* olarak düşünebilmiştir; çünkü *ego cogito*'nun her an yok olma imkânıyla karşılaştığını ve her zaman yeniden yaratılmasının gerektiğini anlamıştır. Bununla birlikte her yeni yaratımı etkili bir yok edişin öncelediğini, yaratım ve yeniden-yaratım arasına bir hiçlik aralığının kayabildiğini reddettiğinden Descartes ölüm tecrübesini göz ardı etmiştir ve bu devamlı yaratım, ayrıca Tanrı'nın üstün iyiliğine teslim ettiği sade bir muhafazaya indirgenir. Daha ileriye gitmek ve yeniden doğabilmek için *gerçekten* ölmemin gerektiğini; yaşamımın, bir *ebedi geri dönüş*te durmadan kendine geri gelmesi için ölümü kat etme gücünü kendisinde bulmasının gerektiğini kabul etmek gerekir. Nietzsche'nin "en dipsiz düşüncesi"ni bu şekilde anlamak isterim. Nietzsche bazen bunu "yaşamın ebedi geri dönüşü"nün ilanı, "ölümün ötesinde yaşamın muzafferane olumlaması[134]" olarak sunar. Yalnız ebedi geri dönüşü, dünyanın, evrensel Yaşam'ın bir yasası ya da Nietzsche'de fazlasıyla sık görülen yeni bir tanrı inancı yapmak yerine her bir tekil yaşama, her bir egoya içkin bir olay olarak düşünmek gerekecektir. Yine de Nietzsche kendini ölümsüz olarak ortaya koymak için - bizzat Ebedi Geri Dönüş'e erişmek için- "hayattayken defalarca ölme"nin, en yüksek neşede yeniden doğabilmek için dert ve aşırı umutsuzluk safhalarından geçmenin gerektiğini gayet iyi biliyordu. Kaldı ki bizatihi kendi yaşamında Geri Dönüş'ün, nihayetinde uçuruma sürükleyene kadar hep daha fazla genişleyen salınımını tecrübe etmesini sağlayan deliliğin yakınlığı da böyle bir tecrübede belirmektedir[135].

---

[134] Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, § 4, ayrıca bkz. *La Volonté de puissance*, II. Cilt, IV. Kitap, § 464: "Parçalara ayrılmış Dionysos bir yaşama vaadidir; ebediyen yeniden doğacaktır ve çürümenin dibinden geri gelecektir." Burada D. Franck'ın, *Nietzsche et l'ombre de dieu* (PUF, 1996) adlı kitabındaki Ebedi Geri Dönüş yorumuna başka açılardan katılıyorum.

[135] Geri Dönüş'e dair bu "duygulanımsal" yorumu "Ego fatum ou le miroir de Zarathoustra" (*Lignes*, n ° 7) adlı makalemde ortaya koydum.

Burada ele almaya çalıştığım düşünce gerçekten de delice görünüyor. Yine de "ölüm"ümün tersine döndürülemez olmadığını, bazen öldüğümü, bazen de yeniden doğduğumu hisseder ve tecrübe ederim. Felsefe geleneğimizin tasavvur etmekte bu kadar zorlandığı bu tecrübeye ne ad verilmelidir? Ten-ben'in esasi bir imkânı, *yeniden diriliş*inin imkânı söz konusudur. Din bize elbette katedrallerin alınlık tablalarına kazındığı gibi yeniden dirilişin sözünü verir, ancak onu aşkın bir Tanrı'nın eylemine atfedip uzak bir geleceğe, "zamanın sonu"na yerleştirdiğinden onu büyük ölçüde deforme eder. Bu teolojik dogma tecrübeyi tahrif etmektedir: Her an ölümsüz olduğumu tecrübe ederim; her an belki de yeniden dirilişimin anı olabilir ve bunu bir Başkası'nın iyi niyetinden beklemek zorunda değilimdir; *ben bizzat* kendime sunduğum yaşam armağanıyımdır. Zira tenin yeniden dirilişi ne metafizik spekülasyonlardan, ne de bir inanç ediminden ileri gelir: Her an, ten-ben'in, ölümünün hiçliğinin ötesinde, yaşama geri geldiği, bizzat yeniden tenleşip artakalanı tenleştirmeye, yaşamın tüm gücünü yeniden onda serimlemeye başladığı sentezin bir tersine dönüşü meydana gelebilir. Kendini yeniden canlı olarak vererek kendini kendine açar; biçimsizliğinin, ölme yanılsamasının üstesinden gelir: Biçim değiştirir. Bu şekilde yeniden dirilişi onu hakikatte canlı tenden bir ben olarak açığa çıkarır ve ona *yaşamın hakikati*ni açığa vurur: Yaşamın kendisinin yeniden diriliş olmadan anlaşılamayacağını; bu olayın da, yaşamın en kökensel veriliş kipinin, yani doğmakta olan bir yaşamın, içerisinde, onu kendisinden saklayan ölüm ve unutuş örtüsünü yırttığı ifşanın delili olduğunu gösterir.

"Evet, ışınlarla bağlantım sürdükçe varoşlumun ölümcül karakterinden kuşkuya kapılacağım." Eğer Başkan Schreber, bu noktada ölümsüzlüğüne dair ikna olmuşsa bu, her gün yeniden dirilişini yeniden yaşadığından; ciğerlerini, midesini ya da beynini yiyip bitirdikten ve onu çürüyen bir ceset haline getirdikten sonra bedeninden "saf olmayan maddeleri" temizleyen ve harap olmuş organlarını yeniden meydana ge-

tiren "ışınların mucizesi"ni teninde hissettiğindendir[136]. Schreber vakasına eğilen psikanalistlerin hiçbiri bu tür halüsinasyonlarla ilgilenmemiştir. Aksi halde psikozu, ölmenin burada bir yeniden dirilişin girişi olduğunun ayırdına varmadan Lacan'ın yaptığı gibi, sade ölüm perspektifi altında düşünmekten belki de kaçınmış olurlardı. Yeniden doğmak için ölme mecburiyetiyle karşı karşıya kalmakta psikozlular yalnız değildir: Bu, çok sayıda insan kültürü için toplumsal varoluşun anahtar unsurlarından biridir. Yetişkinliğe geçiş törenlerinde ve bazı kabul ritüellerinde, acemilere sanki ölüymüşler ya da bir canavar tarafından yutulmuşlar gibi muamele edilir; sonra bazen bebekler gibi davranarak yeniden doğarlar ve türlü türlü bedensel işaretlerle başka bir ad ve yeni bir kimlik alırlar. Çad'ın Saralarında anneleri ağıt yakıp yas tutarken müstakbel inisiyeler "ölümü görmek" için köyü terk ederler. Çırılçıplak bir hendeğe atılmış vaziyette etraflarında kendilerini yutmayı isteyen "Şey'i yiyen Şey"in dehşet verici sesini duyarlar. Üstatları, şu formülü telaffuz ederek onlara yemeleri için belirli bir yiyecek verir: "Yemek için verdiğim her şey canlı kalsın; böylece onu yiyen canlı kalsın." İşte o zaman yaşamı içlerine almalarıyla birlikte yeniden doğarlar ve ritüel kesilerini aldıktan sonra köye dönebilirler[137]. Tüm bu törenler bedenimizin, öznel kimliğimizin bedenleşme ve oluşma sürecini ortaya koymaktadır. Kolektif varoluş düzleminde, her tekil egonun kendi içkinlik düzleminde gizliden gizliye kat ettiği ölüm ve diriliş tecrübesini tekrarlarlar. Benten'in artakalanla, onu yok etmekle tehdit eden, ama aynı zamanda kendini bir Yaşam ilkesi olarak sunan yiyip bitirici Şey'le ilişkisini görünür ve dokunulur kılarlar.

Peki, sanrı içinde yaşamayan ve eski inisiyasyon törenlerinin hiçbir anlam ifade etmediği bizler için yeniden diriliş na-

---

[136] D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe* (1903), Éd. du Seuil, 1975, s. 130.

[137] Bkz. R. Jaulin, *La mort sara*, Plon, 1967. M. Eliade, *Naissances mystiques* (Gallimard, 1959) adlı kitabında böyle törenlerle, Sibirya şamanlarında olduğu gibi Kızılderililerde ya da Avustralya Aborjinlerinde de karşılaşıldığını göstermektedir. Tabii tüm insanlara mahsus, kökensel bir tensel tecrübede kök saldığı ölçüde etnik ve kültürel farkları aşan simgesel bir değişmez söz konusudur.

sıl belirebilir? Duygulanımsal yaşamımızda, kaygı, umutsuzluk duygulanımları ve tüm kederli tutkular karşıt hislere yer açmak üzere silindiklerinde yeniden diriliş -dolaylı yoldan- ortaya çıkıverir. Varoluş tonalitesinin kendisi işte o zaman dönüşür; ölümcül fantasmalarımız ise giderek bulanıklaşır. En ciddi travmaların kalıntılarının (bazı psikologların "toparlanma" olarak adlandırdıkları) üstesinden gelme kapasitesi, ten-ben'in yeniden doğma gücünden kaynaklanmaktadır. Başkası'nın arzusuna ve söylemine tamamıyla kapılmış bir ben, artık sadece Başkası adına konuşan, onun çağrılarına cevap vermekten başka bir şey yapmayan bir ben kendisini çağırma gücünü, bizzat kendi adına söz alma gücünü yeniden bulduğunda bu *çağrı*da ben'in yeniden dirilişinin en güvenilir işaretlerinden biri görülebilir. Ben, kendisine yeniden doğmak suretiyle onu her zaman *başkasıyla* özdeş bir figüre tabı kılan yabancı özdeşleşmelerden kurtulur. Ona hep benzer formlar altında sürekli musallat olan, biçimsizleşmeden doğan fantasmalardan kurtulur. Dünyaya ve Başkası'na doğru, her daim yeni kökensel izlenimlere, olaylara, karşılaşmalara doğru yeni bir yol bulur. Ego kendini kendisine hakikaten vererek çemberi kırmayı, nefret ve ölümün ebedi geri dönüşünün üstesinden gelmeyi başaracaktır. Peki, bu yeniden doğuş geri döndürülemez olabilir mi? Ego nihayetinde musallat olunmuşluğundan iyileşmeyi, kötü kaderinden kopmayı başaracak mıdır? Ya da yalnızca geçici bir arınma mı söz konusudur? Yaşama her geri dönüşü illaki bir ölüme geri düşüş mü izleyecektir? Ölme ve yeniden doğmaya ilişkin içkin olayların iç içe nasıl geçtiklerini tarif etmekte kelimeler kifayetsiz kalır. Kökensel zamanda ne önce, ne de sonra vardır; bu düzlemde söz konusu olayların birbirlerini izlediklerini ya da eş zamanlı meydana geldiklerini söylemenin hiçbir anlamı olmayacaktır. Gündelik varoluşun zamanına nasıl çevrildikleri meselesine gelince yalnız her tekil tarihin somut bir analizi buna dair bir şey söylemeye olanak verecektir. Yalnızca şunu söyleyebiliriz ki bazı varoluşlar, asla gelmeyen bir yeniden doğuşun bitmez tükenmez bekleyişinde durmadan ölür gibi görünürken diğerleri yeniden dirilişlerinin aralıksız neşesine kapılmış gibidir; çoğu ise bu iki kutup arasında aşağı yukarı

hızlı bir şekilde gidip gelmektedir. Bundan böyle tek bir şey kesindir: Tenin yeniden dirilişi her zaman mümkün olduğu gibi aynı zamanda yaşamımızda hâlihazırda meydana gelmiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse artakalanın etkisi öylesine derin, dünya ve başkalarının yükü öylesine ezicidir ki ben ölümüne dayanma, onu, kendine yeniden doğmak üzere kat etme kapasitesine sahip olmasaydı, onlara çoktan yenik düşerdi. Kötü Cin'in ölüm tehdidine karşı direnişte Kartezyen cogitonun esasi bir özelliğini, ona kendisine erişimi veren ilk tecrübeyi *("si me fallit, ego sum")* tespit etmiştik. Şimdiyse büyük İşkenceci'ye karşı direnme gücünün, ben'in devamlı yeniden-yaratımında, yeniden dirilişinin kökensel olayında kök saldığını keşfediyoruz.

Böyle bir tecrübenin kapsamı nedir? Eğer en azından bir kez yeniden doğuyorsam bu, ölüme karşı bir zafer mümkün olduğu içindir. Bununla birlikte yeniden doğuş defalarca baştan başlamış olsaydı bile *daima* yeniden yaşayabilir miyim ki? Hemen bir itiraz yükselir: Ölmeyi bir fantasma, ortadan kaldırılması mümkün olan bir yanılsama olarak belirlediğimde kast ettiğim *olduğu gibi* ölüm, yaşamın nihai sonu, mutlak Sınırı değildir; sadece, varoluşun akışını gerçekten kesintiye uğratmayan bir yarı-ölümdür, uykuya, baygınlığa, orgazmın "küçük ölüm"üne benzer bir parantezdir. Bu "ölümler"den her zaman uyanabilirim; ancak hiçbir şeyin bana yeniden doğuş imkânını garanti edemediği gerçek ölümde aynısı geçerli değildir. Sokrates'in de önceden benzer bir argümanı olmuştu. Baldıranı içmeden önce üstat öğrencilerine, özellikle ölmenin ve yaşamanın karşılıklı olarak birbirini doğurduğunu ve bizim de durmadan birinden diğerine geçtiğimizi göstererek ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışıyordu. İşte o zaman Cebes'in itirazıyla karşı karşıya kalır: Ruh, her defasında yeni bir bedende yeniden doğarak birçok defa bedenin ölümünden sağ çıkabilse de bize hiçbir şey bu ruh göçünün bir sonunun olmadığının ve ruhun, ölümlerinden birinde, en nihayetinde "tamamıyla yok olmadığının garantisini vermez". *Athanasia*'sı, ölüm-süzlüğü *(non-mortalité)*, başka bir deyişle görünüşteki bir ölüm sonrası yeniden doğma eğilimi ebedi olduğu, sonsuza dek ölümden korunduğu anlamına

gelmez; zira bunun için "ruhun kesinlikle ölümsüz ve yok edilemez olduğunu ispatlamak[138]" gerekecektir. Müthiş bir itiraz! Cebes'in konuşmasının ardından gelen sessizlik -aynı şekilde *Phaidon*'un son bölümünün oldukça aporetik tarzı- çürütülmesinin kolay olmadığı izlenimini uyandırır. Elbette Sokrates de karşıtın bizzat kendi karşıtı haline gelmeyi kaldıramadığını söyleyerek cevap vermeyi dener: Karşıtı ona doğru ilerlemeye başlar başlamaz, karın ateşin yaklaşmasıyla eridiği gibi, "ya kaçar ya da yok olur". Ruh, yaşamı bedene taşıyandır; Yaşam İdesine aittir: Dolayısıyla kendisinde ölümü barındırması imkânsızdır "ve asla ölü bir ruh olmayacaktır". Ancak argüman yetersizdir: Tek ispat ettiği ruhun, *canlı kaldıkça* gerçekten "ölü" olarak yaşayamayacağıdır. Geriye hâlâ tamamıyla yok edilemeyeceğini kanıtlamak kalmaktadır. Öte yandan bu tanıtlama önemli ölçüde eksiktir: *Phaidon,* ruhun ölüm-süzlüğünden, olumlu bir anlamda ölümsüz, yani ebedi olduğu sonucunu çıkaramaz. Platon belki de ölümsüzlüğe inancın teorik bir bilgiye dayanamayacağını ve "içimizdeki çocuk"a "onu bir cadı maskesi gibi ölümden korkmamaya ikna etmek[139]" üzere yöneltilen bir çeşit bahsin, bir sihirli formülün söz konusu olduğunu anlamamızı istiyordu.

Cebes'in itirazı yalnızca ruhların ebedi göçüne dair kadim inancı sorgulamaz. Bu itiraz, aynı ölçüde, ölümü, içerisinde yaşam akışının durmadığı derin bir uykuya asimile eden Husserl'in konumuna ve benim ortaya koyduğum ten-ben'in yeniden dirilişi hipotezine karşı da geçerlidir. Nitekim hipotezimde, üstesinden gelebildiğim içkin "ölüm" gerçekten ölüm değildir: Yaşamımın ölme görüntüsü verdiği geçici bir tecrübe, bir yaşam olayı olarak kalır. Ancak başka bir ölme şeklini, yaşamıma tamamıyla yabancı olan ve onu geri döndürülemez şekilde kesen, aşkın bir ölümü tasavvur etmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur. Bu geri dönüşü olmayan yok oluşu, bu nihai *aphainisis*'i İncil'den bir terimle, *ikinci ölüm*[140]

[138] Platon, *Phaidon* 88a-b.

[139] Platon, *Phaidon* 77e & 114d.

[140] Bkz. Apocalyspe de Jean (Yuhanna'nın Vahiy Kitabı) (20, 6-14). Bu metinde bir "ilk diriliş"ten sonra "ikinci ölüm" gelir, ama yalnızca kötü güçleri vu-

olarak adlandıralım. Ölme tecrübesi bunun sadece çarpık ve aldatıcı bir öncüsü olacaktır: Ölümün bu iki versiyonu arasında ortak hiçbir şey olmayacaktır. Bu durumda analizim aslında sadece yanıltıcı bir yarı-ölümü ilgilendirmektedir ve onu gerçekten tehditkâr olan tek ölüme, hiçbir dirilişin izlemeyeceği ölüme uygulamaya hakkım yoktur... İtiraz güçlüdür -peki, ama "reel" bir ölümü sadece "görünüşte" olan bir ölümden kesin olarak ayırt edecek bu bilgiyi nereden edineceğiz? İkinci ölümün tek "hakiki" ölüm olduğu hükmünü verdiren nedir? *Epokhe*yi uyguladığımda ikinci ölümünki de dahil olmak üzere her türlü aşkınlık saf dışı kalır: İkinci ölüm bundan böyle tecrübemde hiçbir şeye karşılık gelmeyen basit bir varsayım, keyfi bir yorum olarak ortaya çıkar. Eğer sınır-fenomen olarak ölümümün bir anlamı varsa bu anlamı, bana kendini asla vermeyen bir nihai sözde-ölümde değil, yalnızca içkin ölme tecrübesinde bulabilirim. Her zaman hâlihazırda geçmiş olan ve geçip gitmeyi elden bırakmayan, tenimden yeniden doğan yaşamın her defasında aştığı bu ölüm, elbette, sadece bir fantasmadır, ancak ölümümle her türlü ilişkinin imkânını kuran da odur. Gelecekteki bir ölüme dair tüm temsiller gibi yeniden dirilişsiz ikinci bir ölüm beklentisi, kaynağını ilk-ıstırabımın musallat oluşunda bulur. Bu temel tecrübeyi, başkalarının ölümlerinden, dünyadan hepten kayboluşlarından edinebildiğim tecrübeyle karıştırarak ve onu belirsiz bir geleceğe erteleyerek göz ardı ederim, onu biçimsizleştiririm. Bu durumda naif bir şekilde "ölümüm" dediğim şey, yaşamımın nihai sonu, bir fantasmanın projeksiyonundan, hâlihazırda biçimsizleşmiş bir belirişin biçimsizleşmesinden başka bir şey değildir.

Peki, tüm bunlardan kökensel ölmenin bütün özelliklerinin, -özellikle de yaşam akışını kati surette kesmekten aciz, yalnız görünüşte bir ölüm olma şeklindeki belirleyici özelliğin- geleceğe, ikinci bir ölüm fantasmasına yansıtıldıklarında, hiç değişmeden kaldıkları anlamını mı çıkarmalıyız? Eğer böyle olsaydı ikinci ölüm içkin ölümümden, yeniden doğmak

---

rur; Adil olanlar ise ebediyete kadar dirilirler. Elbette bu terimi çok farklı bir anlamda kullanıyorum.

üzere kat ettiğim yaşamımın bir safhasından *fazlası* olamazdı: Ben'in ölümsüzlüğü ve tenin yeniden dirilişi hakikaten kurulmuş olurdu. Öte yandan böyle bir iddiayı hiçbir şey haklı göstermez. İkinci ölüm fenomeninin, ilk-ıstırap fenomeniyle mutlak surette özdeş olduğunun ve kendini belirsiz bir geleceğe yansıtmakla yetindiğinin hiçbir ispatı yoktur. Tenin ilk-ıstırabının üstesinden gelmesine olanak veren yeniden doğma gücünün *ayrıca* dile gelmeyen, düşünülemeyen ve hâlâ gelecekteki diğer ıstırabı da yenmeyi başardığını hiçbir şey ispatlamaz. Cebes'in itirazı hâlâ çürütülmemiştir. Bununla birlikte bizi bu itirazı izlemeye, ölmeyi ve ikinci ölümü, bu ikincisini düpedüz bir yok olmayla özdeşleştirmek suretiyle birbirinden tamamıyla ayrıştırmaya mecbur eden bir şey de yoktur. Ölüm, kavrayışımızdan kaçan bir sınır-fenomen olarak kalır ve ölümümün bu iki figürü arasında nasıl bir düğümün düğümlendiğini anlamayı asla başaramayacağımdır. Dolayısıyla iki imkân da açık kalır: Yaşamımın ebedi geri dönüşünün, devamlı bir yeniden dirilişin imkânı ve ebediyen yok olacağım ikinci bir ölümün imkânı. Burada felsefenin sınırlarına temas etmekteyizdir ve bu sınırları aşmak söz konusu olamaz. Aşkın bir deliliği olduğu gibi bilebileceğimiz her şeyin sınırlarını geçen, ikinci ölüme karşı mutlak bir kesinlikle nihai zaferini ilan eden inancın bir deliliği vardır. Aşkın artakalanın başkalığını yadsımaya meyilli olması gibi aynı şekilde inanç da artakalanın tene verdiği radikal başkalığı, ölüm olarak adlandırılan aşırı *biçimsizleşmeyi* tanımayı reddeder. İki durumda da artakalanın biçim değişimi tersine çevrilemez görünür; zira artakalanın yeniden biçimsizleşebilme imkânı, sevginin nefrete, yaşamın ölüme dönme imkânı defedilmektedir. Yine de böyle bir imkân artık bertaraf edilemezdir: Biçimsizleşmiş bir sentez dönüşmek suretiyle her zaman tersine dönebiliyorsa *dönüşmüş* bir sentezin *diğer yöne* dönmesini, ten-ben'in yeniden artakalanın etkisi altına düşerek tekrar biçimsizleşmesini kesinlikle yasaklayan hiçbir şey yoktur. Bizi kurtarmak için ne sevgi, ne de yeniden diriliş yeterlidir. Bu araştırmanın sonunda böyle bir kurtuluşun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini ve nasıl tamamlanabileceğini sormanın vakti geldi. Felsefenin sınırları içerisinde en azından şunu keşfetmiş olacağız:

Ten-ben'in yeniden dirilişi mümkündür. Artaud gibi bir şair bunun müjdecisi olmuştur. "Ölümü, karanlık ölümü yaşamla aşmanın" -ve güzel haberi vermek üzere dünyaya geri dönmenin- mümkün olduğunu keşfetmek için tımarhanenin gecesinden, bir acının sancılarından geçmesi gerekmiştir: "Bedenim yenilendi / her şeye rağmen / her defasında onu bozan / ve beni ölüme terk eden / bin bir belaya / ve nefrete karşın / ve ölmekle / reel bir ölümsüzlük kazandım nihayetinde[141]."

Kurtuluşa doğru (Kendine-dönüş[142])

"Nefesin nefesime karışır
Kokulu miske amberin katıldığı gibi
Sana dokunan bana dokunur:
Sen bensin, artık ayrılık yoktur."
Hallâc-ı Mansûr

"Trajik olanın sunumu, esas itibarıyla, sınırsız Bir-olmanın sınırsız bir ayrılıkla arınması suretiyle dayanılmaz olanın -tanrı ile insanın birleşmesi ve her türlü sınır ortadan kalktığında, doğanın paniğe sevk eden gücüyle insanın derinliklerinin galeyanla Bir olması gibi- ortaya konulmasına dayanır.
Hölderlin, *Oedipus Üzerine Notlar*

Bu araştırmanın sonuna gelirken ten-ben'in kurtuluş imkânı hâlâ açıklığa kavuşmamıştır. En azından şunu öğrendik: Ten-ben'in kaderi bir tek biçimsizleşme değildir. Bir biçim değişimi, nefret ve ölüm düğümünü en azından bir süreliğine çözebilir. Bunu mümkün kılan şey, tersine çevrilen sentezde başlangıçtaki unsurların muhafaza edilmesidir; egonun, biçimsizleşmenin ortasında süren direncidir; her şeyden çok ben ve artakalanın kökensel özdeşliğidir. Eğer ten-ben'in bir parçası söz konusu olmasaydı geri dönüşü olmayan şekilde yabancılaşmadan kendimi artakalanla özdeşleştiremezdim ve biçim değişimi perspektifi sade bir fantasma olurdu. Ancak

---

141 Artaud, "Je n'admets pas" (1947), *Œuvres*, Quarto-Gallimard, 2004, s. 1589.
142 Fransızca metinde kullanılan "instase" sözcüğünü *extase*'ın yani kendinden-çıkışın, kendi-dışındalığın karşıtı olarak (kendine dönüş, kendi-içindelik vs.) anlamamız gerekiyor (ç.n).

ben tenimin lanetli kısmıy*ım*: Artakalan biçim değiştirdiğinde, bana ait olduğunu kabul ettiğimde kendini bana gerçekten açar. Bununla birlikte bu ifşanın tersine çevrilmez olduğunun, yeni bir biçimsizleşme tehdidini def etmeye yettiğinin garantisi yoktur -ve biçim değişiminin kendisi de yeni fantasmalarla birlikte yeni bir yabancılaşma doğurur gibi görünür. Tiksintide ve nefrette, aşkın deliliğinde bazen iğrenç, bazen de yüce olan artakalan bana musallat olmayı sürdürmektedir. Peki, bu dalgalanmalar kaçınılmaz mıdır? Biçimsizleşmelerin ve dönüşümlerin sonu gelmez döngüsünden kaçmak mümkün müdür? Belki de kesişme krizinin, biçimsizleşmeyi üstesinden gelinmez hale getirme noktasında vahimleştiren bir dizi bükülmeye, yansıtmaya, kalıntıya yol açtığını kabul etmek gerekmektedir.

Projeksiyonların *alter ego* ile ilişkiyi tamamıyla çarpıttığını, başkasını bir fantasma, Başkası'na her türlü erişimi engelleyen bir perde-figürü olarak meydana getirdiğini gördük. Bu görünmez aynaya sadece duygulanımlarımı yansıtmam; tenimin artakalanını bir arzu ya da kaygı nesnesi haline geldiği başkasının bedenine aktarırım; orada ve başkalarıyla bütün ilişkilerimde farkında olmaksızın artakalanla ilişkimi yeniden meydana getiririm. Başkasına yönelik bu projeksiyonlar, içerisinde duygulanımlarımı artakalana aktardığım daha kökensel, içkin bir projeksiyonu varsayar: O zaman bana nefreti ya da sevgiyi yöneltenin o olduğunu düşünürüm ve bu da Başkası'na yansıttığım ilk projeksiyonla hâlihazırda biçimsizleşmiş bir artakalandır. Her durumda, böyle projeksiyonlar ben ile ona yabancı olan arasındaki, içerisiyle dışarısı, içkinlikle aşkınlık arasındaki farkı silmektedir: Egolojik farkı iptal ederler; ben'in tekilliğinden mahrum kaldığı, dünyaya saçıldığı, başkasına tabi olduğu yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin kaynağıdırlar. Aşılmadıkları sürece Başkası'nın hakikati, artakalanın hakikati ve *bizzat benim hakikatim* bana her zaman saklı kalacaktır. Peki, bu projeksiyonların kaynağı nedir? Freud'a bakarsak ben, nefretinden, onu dışarıdaki bir nesneye yönelterek arınabilir, öyle ki "yabancı, nesne, nefret edilen şey öncelikle özdeş olacaktır". Nitekim "ben, kendisinden, dış dünyaya attığı ve düşman olarak gördüğü tamamlayıcı bir parça-

sını çıkarmaktadır"[143] ve benden dışlanan kısmı nefret nesnesi olarak *kuran* da bu yansıtmadır. Dolayısıyla yansıtma, başlangıçta bende tecrübe etmeye artık dayanamadığım, sanki kaynağı oymuş gibi bir "başkası"na aktardığım nefreti ilgilendirmektedir -ve nefret nesnem haline gelen bu İlk Yabancı da tenimin artakalanıdır. Öte yandan ona karşı böyle bir nefreti tecrübe ederim, *çünkü* kendini bana, biçimsizleşmiş tarzda, bana baskın yapıp tenimi yiyip bitiren bilinmeyen bir Şey olarak göstermektedir. Beni ondan nefret etmeye ve ona nefretimi yansıtmaya sevk eden, artakalanın biçimsizleşmesidir ve bu yansıtma, onu, beni yok etmeyi arzulayan bir İşkenceci olarak sunmak suretiyle ona karşı nefretimi daha da arttırır ve onu gittikçe daha derinden biçimsizleştirir.

Peki, bu ölüm çemberi nasıl kırılabilir? Şüphesiz yansıtmaları tamamıyla bertaraf etmek imkânsızdır: Varoluşumun kumaşına fazlasıyla birbirlerine dolaşık şekilde işlenmişlerdir ve başkası tecrübemin dayanağı da onlardır. Biçimsizleştirici projeksiyonları etkisizleştirmek, ben ve yabancı olan arasında perde olmalarını engellemek hangi ölçüde mümkün olabilir? Kendini yansıtma, kendimin bir kısmını içsel-dışsal (ya da *"extime")* bir nesneye doğru transfer etme jestinde, *aşkınlığın* esasi yapısıyla, beni benden dışarıya, dünyaya doğru atan kendi-dışında hareketle karşılaşırım. Eğer aşkınlık kökensel olsaydı; eğer her zaman hâlihazırda kendi dışımda olsaydım asla kendime geri gelemezdim ve yansıtmalarım üstesinden gelinemez olurdu. Ancak durum böyle değildir: Kendimi bir başkasına yansıtmadan önce, başta kendime verilmiş olmam gerekir. Aşkınlık, hakikatini içkinlikte bulur ve egonun kendi-dışında-varlığı -yabancılaşmasına, özdeşleşmelerine, yansıtmalarına dayanak teşkil eden kendi-dışındalık- kendine-verilişine dayanır. Yabancılaştırıcı yansıtmaların ötesinde bir kendine geri dönüşü umut etmemize olanak sağlayan da budur. Bununla birlikte biçimsizleşmeyi aşmak için artakalana ya da başkasına transfer edileni yeniden sahiplenmek, onu ben'e yeniden enjekte etmek yetmez: Zira biçimsizleşmiş ar-

---

143 Freud, "Pulsions et destins de pulsions", *Métapsychologie*, s. 38-39. Ben'in dışarıya geri atılan bu "parçası" tam olarak "artakalan" adını verdiğim şeye karşılık gelmektedir.

takalanın içselleştirilmesi en kötü musallat olunmuşlukla çakışmaktadır. Bana nüfuz eden Şey'in beni kendimden ettiği, yabancı bir buyruğun bizzat kendi sesimmiş gibi ta içimde yankılandığı aşırı kaygı anından daha önce bahsetmiştim. Artakalanın hakikati saklı kaldığı sürece içkinliğe geri dönüşü bana tehditkâr bir baskın olarak görünecektir ve onu yeniden kovmak için elimden gelen her şeyi yapacağımdır. Dolayısıyla artakalanın bana geri gelmesi yeterli değildir -ayrıca artık kendini artakalan olarak, yabancı bir Şey olarak sunmaması ve nihayetinde onu tenimin bir kısmı olarak tanımam gerekir.

Projeksiyon, uzamsal bir bükülmeyi, içerisiyle dışarısı, burasıyla orası arasındaki sınırların silinmesini içerirken, zaman düzeyindeki başka uyuşmazlıklara da sahiptir. Daha önce gördüğümüz gibi artakalanın tezahürü yaşayan şimdide senkronideki bir kopukluğu beraberinde getirmektedir. Kriz esnasında bu faz farkı daha da artar, farklı kutupların zamansal akışlarını birbirinden ayırır, çakışmalarını, yeniden birleşmelerini engeller. Yaşayan şimdisi parçalara ayrıldığında ten-ben artık kendisinin çağdaşı olmayı başaramaz: Musallat olunmuşluğun Karşı-zamanı, artakalanın biçimsizleşmiş zamansallığı da bu şekilde kurulmaktadır. Bu biçimsizleşmeyi başka bir fenomen de pekiştirir: Bu da sentezin tersine çevrilmesinin ardından süren ve yeni izlenimlere dolaşan hayalet izlenimler ve kalıntılardır. Musallat olunmuşluğumda bana saplanıp kalan, silinmeyi, geçmişe kayıp gitmeyi reddederek her ana iyice gömülen mevcut bir izlenimle karşı karşıya kalırım. Kalıntıyla beraber ise aksine, şimdime asılı kalan, tüm özelliklerini bulanıklaştırarak -şimdimin- üstüne binen geçmiş bir izlenimle işim vardır. Her iki durumda da zamansal akıştaki bir blokaja, içerisinde bazı izlenimlerin, artık yeni izlenimlerin aralıksız belirişiyle aşılmayıp geçmişe geri atılmadığı bir ölüm fermanına -anın yeniliğini karşılayamayan yaşayan şimdideki aynı kırılmaya- tanık oluruz. Kalıntıların temel fantasmaların oluşumunda belirleyici bir rol oynadıklarını biliyoruz. Bu hayalet izlenimler olmasaydı tenimin tensiz kutbu, asla tiksinti ya da nefret uyandırmadan sade dışsal bir nesne olarak algılanırdı ve tensizleşmeyle yeniden tenleşme safhaları, hiçbir devamlılık olmadan ve ben de ölme ya da

yeniden doğma hissini asla yaşamadan birbiri ardına gelirdi. Bir anlamda söz konusu kalıntılar yansıtmalardan daha da tehlikelidir: Nefret ve ölüm duygulanımları, onlar yüzünden her an yeniden belirip sevgiye ve yeniden doğma neşesine bulaşabilmektedir. Böylece geçmişteki biçimsizleşmem biçim değişimime musallat olmaya devam etmekte ve onu yeniden tersine çevirmekle tehdit etmektedir: Kalıntılar aracılığıyla geçmiş tüm ağırlığıyla şimdime yüklenmekte ve geleceğime gölge düşürmektedir. Bu durumda bu hayaletlerden kendini kurtarmanın tek yolu, kesişme krizinden ve her türlü biçimsizleşmeden önceye, en başa, oluşumun kaynak noktasına dönmekten ibaret olacaktır. Ama gelgelelim ten-ben'in, tarihinin kaynağına, ilk veriliş anına nasıl geri gidebileceği belli değildir. Eğer yaşamımızın nihai ufku zamansallık olsaydı o zaman kurtuluş kati surette imkânsız olurdu. Bu kitapta karşıt tezi destekledim: Tenin zamandan öncelikli olduğunu; tensel kesişmenin bana *zamanı verdiğini;* yaşamımın zamanının birliği ve devamlılığının, kesişmeden itibaren, ten kutupları bir araya gelerek zamansal akışlarını senkroniye koydukларında meydana geldiğini göstermeye çalıştım. Bu zamansal akışın birliği krizde parçalara ayrılsa da yeniden düğümlenen kesişme parçalanmışlığını onarabilecektir: Ten-ben biçim değiştirmek suretiyle biricik bir sürenin kumaşını yeni baştan dokuyacaktır. Kurtuluşu mümkün kılan da içkinliğin aşkınlığa, tenin zamana karşı bu üstünlüğüdür.

Geriye bertaraf edilmesi çok daha zor, son bir engel kalır; çünkü artık dışsal bir engel değil, belirli bir sınırı geçtikten sonra ben'i tehlikeye atan biçim değişimi söz konusudur: Biçim değiştirmiş artakalan kendini sevgide tenimin teni olarak açığa vurduğunda tensel kutupların, ten-ben'i dipsiz uçuruma sürükleyerek tamamıyla kaynaşmalarının, birbirlerine karışmalarının ve içeriye patlamalarının önünde hiçbir engel kalmaz. Tiksinmenin dışarı-atınası ve nefretin geri-atınası ten-beni korumak için, sevginin deliliğine direnmek için yeniden ortaya çıkar ve bizi *philia* ve *neikos* arasında durmaksızın gidip gelmeye mahkûm eden de budur. Şunu hep söyledim: Yalnız hakikat bizi kurtarabilir -ancak artakalanın hakikati ölümcül bir tehdit *de* olabilir. Beni kurtarması gereken

şey, ayrıca beni öldürendir. Dolayısıyla kurtuluşun biçim değişimiyle, ben ve artakalanın yeniden-özdeşleşmesiyle bir olmadığını kabul etmek gerekir. Daha doğrusu biçim değişimi kurtuluşun zorunlu, ama hâlâ yetersiz olan bir *koşul*undan başka bir şey değildir. Biz ilerledikçe önkoşulları hep daha fazla ve karşılanmaları daha zor görünür... Peki, kurtuluşumun mümkün olması için biçim değişiminden başka, artakalanın hakikatinin ifşasından başka daha ne gerekmektedir?

Şundan başkası değil: Biçim değişiminde artakalan ile ten arasında bir aralık kalmalıdır. Artakalan, ifşa edilirken her tensel kutup arasında bir açıklığı, bir mesafeyi korumak olan ana işlevini muhafaza etmelidir. Artakalanın bu direnci, çoğunlukla antipati, tiksinti ve korku hislerinde ortaya çıkar. Bununla birlikte biçimsizleşmenin önceden işlediği türetilmiş belirişler söz konusudur yalnızca: Aslında artakalanın işlevi sadece bir sınır çizmekten, bir farkın aralığını işaretlemekten ibarettir ve biçim değişimi sürecine yeniden yazılması gereken de duygulanımsal olarak nötr olan bu ilk işlemdir. Başka deyişle artakalanla ilişkimizi çarpıtan yoğun duygulanım yükünü *nötrleştirmek*, artakalanı nefret veya sevgi nesnesi, işkenceci rakip veya yüce idol haline getirmeye son vermek, nötrlüğünü, mutlak kayıtsızlığını tanımak söz konusudur. *Dava*'nın sonunda başrahibin sözünü ettiği Adalet gibi artakalan, aslında "benden bir şey istemez", geldiğimde beni alır ve gittiğimde bırakır. Peki, artakalanla olan bu "duygulanımsız" ilişkiyi, bu kökensel nötrlüğü tüm biçimsizleşmelerin ötesinde yeniden bulmam mümkün müdür? Kant, öznenin etik Yasa'yla, kendini saygı hissinde gösteren bir Yasa'yla ilişkisini incelerken benzer bir sorunla karşılaşmıştı. Söz konusu histe, insanlar arasında bir mesafeyi muhafaza eden ve bu şekilde sevginin çekim kuvvetine karşı koyan bir "dışlama ilkesini" görüyordu. Artakalanın ego için *yasanın yerini tutmasını* sağlayan da bu tuhaf duygulanım, iğrenme olmadan dışlama ya da dışlama olmadan rettir. Ben, geçmiş dışarı-atımından sadece bir aralığın izini muhafaza ederek artakalanla ilişkisini etkisizleştirmeyi başardığında -işte o zaman tiksinti ve nefretin ötesinde, sevginin ötesinde saygı meydana gelir.

Her şeye rağmen sadece saygı yeterli değildir. Ben ile Baş-

kası arasına, özneyle Yasa arasına bir sınır çekmek yeterli değildir -ve Kant da yaşamının sonuna doğru bunu anlamıştı ki saygının dışlama kuvvetinin, tamamıyla hâkim olduğu takdirde tüm insan topluluğunun "okyanustaki bir su damlası gibi" ortadan kaybolmasına yol açmasından ödü patlamaktaydı. İşte bu nedenle, bu iki karşıt ilkenin birbirini dengeleyebilecekleri bir "saygı ve sevgi sentezi"ne başvuruyordu. Öte yandan sentezsiz, tam bir ayrışmanın ten-ben'i deliliğin dipsiz uçurumuna sürüklediği ben'in artakalanla ilişkisi için de aynısı geçerlidir. Dolayısıyla arayı yeniden açan jest, biçim değişimi hareketine, sevgi denilen hakikat duygulanımına yeniden yazılmalıdır. Artakalanla ve Başkası'yla, artık füzyonel ya da yabancılaştırıcı olmayacak yeni bir özdeşleşme formunu mümkün kılmalıdır. Çekimin aralığı ortadan kaldırmayacağı, mesafenin özdeşleşmeyi engellemeyeceği, saygının arzu ve sevgiye eşlik edeceği paradoksal bir sentez söz konusudur- ama bu *uzaktan özdeşleşmeyi* gerçekleştirmek epey zor görünür. Nitekim -söz konusu özdeşleşme- bir çift çelişkili kısıtlamayla karşı karşıya kalmaktadır; çünkü onunla özdeşleştiğim anda artakalanın ayırma işlevini korumak, artakalanı, tenimin teni olarak kabul ederken artakalan olarak, kendi başkalığında muhafaza etmek söz konusudur. Ölümcül bir birleşme tehdidinden *(aphanisis)* ve ten-ben'in birliğini yok edecek bir ayrışma tehdidinden yalnızca bu iki koşul altında kaçabileceğimdir. Ben ile artakalanın özdeşliği nihai hakikatse aynı anda hem bu hakikatin kendini açması, hem de bu açığa vurumda, karanlık bir tarafın varlığını sürdürmesi gerekmektedir -aynı *aletheia*'nın kalbindeki *lethe*'nin örtüsü gibi, artık fantasmanın karşı-hakikati değil de bir muammanın ipucu, saklı bir sır olacak bir hakikat-olmayan *(non-vérité)* gibi. Bundan böyle artakalanın tamamıyla açığa çıkışı ütopyasından, bir Mutlak Bilgi, "tinin yaralarının iz bırakmadan ortadan kaybolduğu" son bir uzlaşma epifanisinden vazgeçmek; kör bir noktanın, dağıtılması imkânsız bir opaklığın sürekliliğini kabul etmek uygun olur. Başka bir deyişle ben ile artakalan arasında ayrıca bir farkın, bir uyumsuzluğun korunduğunu kabul etmeliyizdir: Bütünsel Beden ile Bir-Ben'in yasını tutmalıyız. Novalis, "Bir gün her şey ten olacak, tek bir

ten" diye kehanette bulunuyordu. Bu biricik bir ten, sınırsız bir sevgi, artakalansız bir kesişme serabına elveda demenin vakti geldi.

Dolayısıyla artakalanla bambaşka bir ilişki kurmak koşuluyla, yani baştaki özdeşliğini, ten-ben'le kökensel birliğini, tam da bu özdeşliğin içinde bir aralığı korumak suretiyle yeniden keşfetmek koşuluyla bir kurtuluş mümkündür. Bu da ikili bir hareketi, özdeşlikten çıkış -yabancılaşmadan çıkış, artakalandan ayrılma- *ve* onunla yeniden-özdeşleşme hareketini gerektirir. Böylece kurtuluş, ben ile artakalan arasında yeni bir düğümlenmeyi, tenleşme ve bedenleşme sentezlerinin işini tamamlayan bir *dördüncü sentezi* ima eder. Bunu mümkün kılan ise kendini aynı anda hem yabancılaştırıcı özdeşleşmelerin odağı olarak, hem de bu özdeşleşmelere karşı bir direnç kuvveti olarak sunan artakalanın içsel bölünmüşlüğüdür. Artakalanın beni yiyip bitiren kısmı ile beni kurtaran kısmı arasındaki kuvvetler ilişkisi tersine çevrilebilmelidir: Ben, özdeşliğin içine farkı sunmak, başka bir özdeşleşme kipine geçerek füzyonel özdeşleşmeleri aşmak üzere temel açma, farklılaşma işlevine dayanabilmelidir. Bu nihai sentezde, "ben'de açılan yabancıdan geçerek" kendime geri gelirim. Kendimi kendime *ben* olan *bir başkası olarak* veririm. Yalnızca bu şekilde kendimi kendime *gerçekten* veririm. Peki, bu çözülen düğüme ne ad verilebilir? Ruhun *Gottheit* ile olan birliğini, Tanrı'daki tanrısallığı keşfettiği durumu adlandırmak için Eckhart *Durchbruch*'tan, "kırılma"dan bahsediyordu. Atman (evrensel Kendi) ile bireysel ben'in ilişkisini tanımlamak için Hindistan'ın büyük düşünürü Çankara, ne Bir, ne de İki olacak bir "ikilikolmayan"a *(non-dualité)* dair *advaita* kavramını icat etmişti. Ben ise dördüncü sentezde düğümlendiği şekliyle ben ile artakalanın bölünmüş birliğine *instase* -yani kendine-dönüş- diyeceğim. Bu terimle içkinliğe bir geri dönüşe, bizi kendimizden dışarı atan kendi-dışında aşkınlığın tam karşıtına işaret ediyorum. Ayrıca burada *in-* etkin bir anlamda anlaşılmalıdır: İn-stase, artakalanı, ben ile arasına indirgenemez bir aralığı bırakarak yeniden içkinlik alanımın *içine* yerleştiren bir devinimdir. Bu şekilde anlaşıldığında biçim değişimine karşı koymaz. Biçim değişiminin uç noktasıdır; yeniden diriliş ve

sevgi vaatlerini gerçekleştiren en radikal kipidir. İmkânın yeni bir koşulunu talep etmek söz konusu değildir: *Instase (kendine-dönüş)* kurtuluşun bir koşulu değil; benim kurtuluşumun kendisidir. "'Hangi yol' diye sorma" -sen kendin yolsun." Zerdüşt'ün bu sözü, aynı şekilde beni kendime geri getiren gizli yol için de geçerlidir: Önceden tasarlanmış hiçbir planı izlemez ve her birimizin bu yolu kendinde yeni baştan açması gerekir. İşte bu nedenle *instase*'ı (kendine-dönüşü) tarif etmek, biçimsizleşme ve biçim değişimi oyunundan daha zordur; çünkü ifşaya bir sınır dayatır ve muamma tarafını her zaman koruyacaktır ve ayrıca çünkü mutlak surette tekildir; her egoda en tekil olanı -teninin artakalanla ilişkisini- devreye sokup bu ilişkiyi her defasında farklı bir şekilde dönüştürür. Dolayısıyla onu önceden oluşturulmuş bir formüle hapsetmek imkânsızdır ve tarif edilemez; ancak sadece her defasında benzersiz şekilde tecrübe edilebilir, kat edilebilir. *Instase*'a (kendine-dönüşe) dair söylenecek bir şey olmayacaktır... En fazla onu, bazı sınır fenomenlerle dolaylı olarak ele alabilir ve tüm sözcüklerin adlandırmakta başarısız olduğu şeye bir ad vermeyi deneyebiliriz. Biçim değişimini yeni biçimsizleşmelere geri döndüren *hakikat deliliği*dir, ben ile artakalan arasında tüm farkı silen ölçüsüz sevgidir. *Instase* (kendine-dönüş) ise ben ile artakalan arasında bir aralığı işaretleyerek sevginin hakikatini kurtarır. En azından bir süre için biçim değişiminin muhafaza edilmesine olanak sağlar ve günlük tecrübemizde dalgalanmalar kaçınılmaz olarak sürse de en azından sıklıkları ve yoğunlukları azalacaktır. Peki, kesin olarak silinebilecekler midir? Biçim değişimi tersine çevrilmez hale gelebilir mi? Ten-ben'in içkin zamansallığı ile gündelik varoluşun zamanı arasındaki ilişki aydınlatılmadıkça böyle sorulara cevap vermek imkânsız olacaktır. Nitekim devamlı kendine-veriliş gibi, kesişme ve krizi, ilk-ıstırap ve yeniden diriliş gibi instase (kendine-dönüş) de dünyanın zamanıyla aynı yasalara uymayan kökensel bir zamansallığa yazılıdır. Paradoksal bir şekilde kendini, aynı anda hem her zaman ertelenen bir vaat -kurtuluş ütopyamız- olarak, hem de yaşamımızda *hâlihazırda* meydana gelmiş bir ilk-olay olarak sunar: *Instase* (kendine-dönüş) önceden meydana gelmemiş olsaydı, ben biçim değiş-

tirerek artakalanla bir mesafeyi önceden işaretlemeseydi nefretin aralıksız geri dönüşüne, sevginin deliliğine çoktan yenik düşmüş olurduk... Fakat Epikür'ün ataraksiyasına ya da "üçüncü tür bilgi"nin verdiği farz edilen üstün mutluluğa benzer kalıcı bir hal söz konusu olamaz. Ayrıca *in-* ön ekine olumsuz anlam vermek, *instase'*ı (kendine-dönüşü) etkileyen istikrarsızlığı, *dengesizliği* dikkate almak gerekir: Birçok heterojen koşulun rastgele kavuşumu olarak her zaman meydana gelmeyebilir ya da meydana geldiği anda başarısızlığa uğrayabilir; onu kuran sentez bozulabilir, tersine dönebilir – ve her şeye rağmen gerçekleşir. Zira tüm olaylar gibi kısa ömürlü olan, onlar gibi felakete ve unutulmaya maruz kalan ve yine de varoluşta bir durma, bir geri dönmeme noktasını işaretleyebilen içkin bir olay söz konusudur.

Instase (kendine-dönüş) anını, biçimsizleşme çemberini kırabilecek bu özgürleştirici olayı bir *mesiyanik zaman* olarak ifade edebiliriz. Tabii onu Derrida'nın sözünü ettiği -kendi adı ve belirli bir biçimi olmayan- "Mesihsiz Mesihlik" olarak anlamak koşuluyla. Benjamin'in de söylediği gibi mesiyanik umudu, belirsiz bir gelecekteki bir "zamanın sonu"nun beklentisiyle özdeşleştirmekle büyük ölçüde hata yapmaktayızdır: "Her an Mesih'in arasından geçebildiği dar kapıdır". Bu da gelişinin her zaman her an mümkün olduğu, tarihin akışını kesintiye uğratan *istisnai bir an* olarak vuku bulduğu anlamına gelmektedir. Ama ayrıca gelişi An'ın kapısından, geçmesi gerekmeden de geçe*bil*ir: Yakında ve her defasında ertelenmiş olarak kalabilir. Kafka, Mesih'in fazlasıyla geç olduğunda geleceğini söylüyordu. Talmud'un da ileri sürdüğü gibi kimse onu tanınmaksızın önceden gelmiş olması da muhtemeldir. Her-zaman-hâlihazırda-geçmiş olanın çok eskide kalması, her-zaman-gelecek olanın vaadi ile An'ın ani baskını arasında bölünen Mesih'in zamanı böylece instase'ın (kendine-dönüşün) içkin zamansallığıyla aynı paradokslara boyun eğer ve işte bu nedenle onu mesiyanik bir olay olarak ifade ediyorum[144]. Peki, bu durumda *instase* (kendine-dönüş) bize

[144] Mesiyanik olayın paradoksal zamansallığı, tarihsel zamanla ilişkisi ve ayrıca maruz kaldığı aldatmaca ve felaket tehlikesi konusunda iki arkadaşımın

bir Başkası tarafından mı verilecektir? Kurtuluşumuzu yalnızca edilgen bir şekilde beklememiz mi gerekecektir? Bir Talmud uzmanının eleştirdiği de benzer bir yanlış yorumdur: Rav Nachman, "eğer Mesih yaşayanlara aitse o zaman o benim" diyordu. Bu savı yorumlayan Levinas ise şu sonuca varır: "Ben olmak Mesih olmaktır"; "herkes sanki Mesih'miş gibi eylemelidir"[145]. Bu formülasyon bana fazlasıyla soyut görünüyor: Ben'in mesiyanikliğini bir "sanki"ye, aslı olmayan basit bir kurguya indirgiyor -oysa Mesih'in gelişi, beni kendimle esasi bir ilişkiye dahil etmekte; beni aynı zamanda kendim için olduğum yabancı olarak açığa çıkarmak suretiyle bana kendime geri gelme şansını sunmaktadır. Ben'in artakalanla olan özdeşliğini ve özdeşliklerini kat eden farkı keşfettiği anda *yabancıyı* karşılama buyruğu ile *kendi olma*'nınki birbiriyle çakışır. O zaman kendi hakikatimim, kendi yolumum, kendi yaşamımımdır. Artakalanın musallat oluşundan kurtulurum; bizatihi kendi kurtarıcım, bana kendimi armağan eden Mesih olurum. Eski hocalarımızın dersini bu şekilde anlamak istiyorum: Mesih'in gelişi her an bana bağlıdır.

Bu da tam olarak şu anlama gelir: *Instase*'ın (kendinedönüşün) imkânı yalnızca Başkası'na değil, aynı zamanda benim özgür kararıma dayanır. Peki, bunu nasıl anlamak gerekir? Eğer hiç meydana gelmezse ya da başarısız olursa o zaman bu başarısızlıktan sorumlu muyumdur? Böyle bir sorumluluğu nasıl açıklayabiliriz? Bir dünya olayı bana ulaştığında onu karşılama ya da ona sırtımı dönme, onu yadsıma, unutma seçeneklerine sahibimdir ve bu karar kaçınılmaz olarak her şey olup bittikten sonra, olayın etkisine cevaben meydana çıkar. İçkinlik alanının kendisi tekil olaylarla -tersine dönmeler ve krizlerle, biçimsizleşmeler, biçim değişimleri, *instanse*'larla (kendine-dönüşlerle)- kat edilir ve her biri bir kararı içerir. Ancak bu düzlemde olay kararı öncelemez; zira gelişiyle onu karşılayıp karşılamamaya karar verecek bir "öz-

kitaplarına başvuruyorum: Fr. Proust, *L'Histoire à contretemps*, Éd. du Cerf, 1994 ve G. Bensussan, *Le Temps messianique*, Vrin, 2001.

[145] Levinas, "Textes messianiques", *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963, s. 118. Aynı metinde (s. 111-114) Mesih'in uzak bir geçmişte tanınmaksızın gelmiş olduğu fikrinde olan şaşırtıcı pasajdan bahsetmektedir.

ne"nin ortaya çıkışı arasında hiçbir fark yoktur. Burada veren verilenle birdir. Vereni, verilenin kendisini ve alıcısını birbirinden ayırt etmeye olanak veren hiçbir şey yoktur. Kendimi kendime vererek kendim için, olduğum bu olay için özgürce karar veririm: Olayın *hakikati özgürlüğü*yle, özgürce verdiğim kendimi kendime açığa vurma kararıyla çakışır. Böylesine radikal bir kararın, bir öznenin, dünyadaki şu veya bu nesnede karar kıldığında, bulunabileceği ampirik seçimlerle hiçbir ortak yanı yoktur. İçkinlik düzlemimde, kendim için karar vermeden önce var olmam: Meselesi ben olan, beni kendime, özgürlüğüme çağıran ve her an devamlı bir yaratım yoluyla tekrarlanan bir ilk-karar söz konusudur. Descartes'ın da farkına varmış olduğu gibi, kararım özgür olduğu için özgürce hakikatin *aleyhine* de karar verebilirim, bizatihi kendimin *deceptor*'ü haline gelerek "en kötüyü izlemedeki pozitif gücümü" sergileyebilirim. Sentez tersine döndüğünde olan da budur: Biçimsizleşme de bir kararı varsayar ve biçim değişimi için de aynısı geçerlidir. Aynı anda hem hakikate, hem de hakikat-olmayana karar verebildiğinden ben, saklama ile ifşa etme, nefret ile sevgi, ölüm ile yeniden doğuş safhaları arasında gidip gelmektedir. Dolayısıyla ilk-karar, yalnızca bizatihi olduğum olayı karşılamaktan ibaret değildir: Somut olarak varoluş stilimi, kendimi açığa vurmada ya da kendime körleşmede, beni yoldan çıkaran fantasmalara teslim olmada ya da aksine onlara karşı koymada ortaya koyduğum tarzı(mı) içerir. Kantçı açıdan söylersek bu karar, "özgürlük edimi"ni, "üstün ilkenin seçimi"ni devreye sokmaktadır ki buna göre ya radikal kötülükte karar kılarım -ya da tam tersine, "etik bir devrimle" kötülükten kurtulmaya karar veririm ki bu da ikinci kez doğmak gibidir.

Peki, bu özgürleştirici karar nasıl mümkündür? Kötülüğe saplanmış, fantasmalarının esiri olan, artakalana kapılmış bir ben, kendini bu durumdan nasıl kurtarabilir? Sadece biçim değişimine değil, aynı zamanda *instase*'a (kendine-dönüşe) nasıl karar verebilir? *Instase*'ın (kendine-dönüşün) aralığını artakalanın *tam da içinden* geçirmek suretiyle özdeşleşme gücüne karşı koymak üzere -artakalanın- açma kuvvetinden nasıl destek alınabilir; artakalan nasıl kendi aleyhine çalıştırıla-

bilir? Başkası'nın yardımı olmadan, Başkası'nın ön plana çıktığı karşılaşmalar olmadan bunu kendi başıma başarabilir miyim? Başkası'yla -bizzat kendi yabancılaşmışlığından kurtulmuş bir ortaklıkla- belirli bir ilişki, ben'in artakalanla özdeşlikten çıkmasına yardım edebilmelidir. Peki, ama fantasmalarım ve yansıtmalarım Başkası'na erişmeme engel olurken böyle bir ortaklığa nasıl ulaşabilirim? Şunun altını bir kez daha çizelim: Burada sözünü ettiğim Başkası Tanrı'nın bir başka adı değildir ve psikanalizin bize anlattığı simgesel "Büyük Başkası" söz konusu değildir. Varoluşum boyunca karşılaştığım başkalarından, tekil öznelerden gerçekten ayrı değildir: Bu ad altında alter ego'nun kendini fantasmanın ötesinde *hakikaten* verebilecek diğer tarafına işaret etmekteyimdir. En zoru da başkası'nın Başkası olarak açığa çıkmasıdır: -Bu açığa çıkış- biçimsizleşmiş artakalanın aramızda perde olmayı bırakmasını, artakalanın hakikatinin açığa çıkmasını varsaymaktadır -ancak biliyoruz ki artakalan, yalnızca Başkası bana gerçek yüzünü açtığı anda biçimsizleşmeyi bırakacaktır... Her egonun, kendinde açılan yabancıdan geçerek kendine geri geldiğinde bu çemberi kat etmesi gerekmektedir. Peki, böyle bir çıkmazdan nasıl çıkabiliriz? *Instase* (kendine-dönüş), yaşamıma aniden nasıl dahil olabilir? Cevap verebilmek için içkin biçimsizleşme, biçim değişimi ya da *instase* (kendine-dönüş) olaylarının, varoluşun hangi sınır-tecrübelerinde nihayetinde okunaklı hale geldiğini araştırmak gerekmektedir.

"Musa, Elohim'e 'Ben kimim ki Firavun'a gideceğim, İsrail'in çocuklarını Mısır'dan çıkaracağım?' diye sorar; Elohim ise 'Seninle olacağım (...)' diye cevap verir; 'Bana adını sorarlarsa onlara ne diyeceğim?' ve Elohim, Musa'ya der ki 'olacağım olacağım *(je serai qui je serai)*' ve 'Böylece İsrail'in çocuklarına diyeceksin ki: olacağım *(je serai)* beni size gönderdi.'"[146] Yüzyıllardır ortaya konan tefsirler, üzerine eğildikleri Çalı'nın alevlerinin arasından gelen bu sözün anlamını tüketememiştir. Hıristiyan teolojisinin ana akımı onu "olanım" *(je suis celui qui est)*, yani "Varlık'ım" *(je suis l'Être même)* şeklinde

[146] Burada Mısır'dan Çıkış *(Exodus)* kitabının (3: 11-14) Chouraqui (Fransızca) çevirisini alıyorum.

çevirerek Tanrı ile Varlık arasındaki bir özdeşlik anlamını dayatmıştır. Oysa İncil'deki cümle, öncelikle, bir alma-ma *ereği (une fin de non-recevoir)* -"olduğumum *(je suis qui je suis)*... ve daha fazlasını istemem"- olarak anlaşılabilir ki bu da Tanrı ile ben'i, Elohim Musa'nın duasına teslim olup ona en sonunda gerçek Ad'ını açtığı andan önceye, ikisinin ortak bilmecesine havale etmektedir[147]. Her şeyden önemlisi bu teologlar bu sözün İbranicede tamamlanmamış bir kipte bir tür gelecek olarak ifade edildiğini bilmiyorlardı. O zaman bu çevrilemez cümlenin en az kötü çevirisi, *olacağım -kimsem- olacağım (je serai qui je serai)* olur ki bu da ona bir beklenti, bir vaat anlamını verir: Mesiyanik zamana karşılık gelen geleceğin *(à-venir)* gelişine hitap eder. Peki, bu *olacağım (je serai)* vaadinden ortaya çıkan *(advient)* nedir? Belki de *ben (je)* deme imkânından başka bir şey değil. Descartes'ın, İkinci Meditasyon'da Sina'nın Söz'ü ile cogito'nun sözcelemesi arasında, egonun ben-demesiyle Tanrı'nınki arasında esrarengiz bir yakınlığa dikkat çektiği yerde keşfettiğimiz şeyin ta kendisidir. Bana göreyse bunu, egoyu, *Başkası* tarafından, tüm baskın Başkası figürleri tarafından mahrum bırakıldığı gücü geri kazanmaya davet eden bir çağrı olarak anlamak mümkündür. Bu özgürleştirici buyruk, temelde, Elohim'in dile getirdiği -şeyden- o kadar farklıdır mıdır? Nitekim -Elohim- ben *(je)* deme ayrıcalığını bir tek kendisine saklamanın ötesinde, Musa'yı, aksine, söz almaya, Firavun'la konuşmaya cesaret etmeye çağırmaktadır. Ona, bu dünyanın tiranlarının karşısında *ben* dediği sürece *Ben'in onunla olacağı (le Je sera avec lui)* sözünü verir[148]. Bu da *olacağım -kimsem- olacağım'a (je serai qui je serai)* ciddi bir önem atfetmekle birdir: Her egoya sunulan "ben" deme gücünü dile getirmenin önemini. Tercüme edilemez olanı tercüme etmeyi denemek gerekiyorsa o zaman Lacan'ın versi-

[147] Eckhart bunu böyle anlıyordu: "Gece saklı kalmak isteyen ve kendini adlandırmak istemeyen birine 'Kimsin?' diye sorulduğunda *'ego sum qui sum,* olduğumum *(je suis qui je suis)'* diye cevap verir" (*Œuvres latines,* éd. Geyer, V. cilt, s. 45)

[148] "Bu zorlukta onlarlayım (İsrail'in çocukları) ve başka zorluklarda da onlarla olacağım": Rachi, Söz'ü işte bu şekilde bir birlikte-varlık *(être-avec)* anlamında yorumluyordu.

yonu tercih edilebilir: *Ben'in olduğuyum (je suis ce qu'est le je).* Bunu geleceğe, vaad edilen zamana koymaktadır (ve "olmak"'ı *-être-* görünmez tırnak işaretleriyle işaretlemektedir...). *Instase*'ımda (kendime-dönüşümde) *olmam gereken ben olacağım (je serai ce je que j'ai à être).* Böyle bir söz, aslında her *ben* dediğimizde bize eşlik etmektedir; zira bu deyiş dilde egonun çağırma kuvvetini, yaşayan ve tekil bir ben olarak kendisini çağırma gücünü sergilemektedir.

Sina'nın Sözü'nün yalnızca ben'in kendine-verilişiyle, kendini-çağırışıyla ilgili olduğunu söylemek istemiyorum: Zira bu, olacağım *(je serai)* ifadesinin hemen ardından gelen açığa vurumu, yani Elohim'in diğer adının, benzersiz, telaffuz edilemez YHVH Adı'nın açığa vurumunu göz ardı etmek olur. Bununla birlikte Ad'ın tüm adları bir tek ego adına indirgenmese de açığa vurumunun ilk safhası ben deme imkânını ilgilendirir; Diğer Ad'ın ve Yasa'nın açığa vurumunu önceleyen *ben verilişini,* ben'in kendine-verilişini sahneye koyar[149]. Peki, söz konusu ben'in verilişi kendini nasıl gösterir? Ten unsurunda, yani kendisine sarılan yaşayan bir ten ile biçimsizleşen ve biçim değiştiren tensel bir artakalan unsurunda görülebilir ve dokunulabilir tarzda ortaya çıkar. Bu iyi bilinen, anlaşılmak için fazlasıyla iyi bilinen metnin bize gösterdiği de budur. Musa, Elohim tarafından görevlendirildiğinde önce bu görevi üstlenmeyi reddeder ve Elohim'den, halka onun elçisi olduğunu ispatlayacak bir "işaret" ister. Aldığı cevap işte şudur: "'Buna, gördüğün YHVH, babalarının Elohim'ine bağlanmaları için, (...) elini göğsüne getir.' Musa elini göğsünün üzerine getirir. Oradan çeker ve işte: Eli kar gibi cüzamlıdır. Elohim der ki: 'Elini göğsüne geri götür'. Elini göğsüne yeniden koyar. Göğsünden çeker ve işte: Yeniden kendi teni gibi olmuştur"[150]. Burada, dokunsal kesişme krizinin, bu krizin beraberinde getirdiği artakalanın biçimsizleş-

---

[149] Ben'in verilişinin bir yasanın verilişine olan önceliğini *Le Don de la Loi* adlı kitabımı yazarken fark etmemiştim; bu da beni *Gesetzgebung*'u en kökensel veriliş olarak belirlemeye ve Yasa'yı "öznenin öznesi" olarak tesis etmeye sevk etmişti. Şimdiyse Kant'tan Descartes'a geri gelerek -ve Sina'nın Söz'ünü daha iyi dinleyerek- bu Yasa tapıcılığın üstesinden gelmeyi başardım.
[150] *Mısır'dan Çıkış,* 4:5-7.

mesi -Musa'nın yasası için başlıca iğrençlik olan cüzam- ve kendisine dönüşmüş olarak geri gelen bir ten mucizesi ile birlikte tam bir tarifini görmek yorumu zorlamak değildir. Görünmez olanın görünür işareti, izi bundan ibarettir ve Elohim'in açığa çıkışı *(révélation)*, sanki "Tanrı" adı burada tenben'in dönüştürücü gücüne işaret ediyormuş gibi yenidentenleşmeyle çakışmaktadır. Buradan, bir başka inancın kurucusu başka bir metne gelirsek aynı şemayla, biçimsizleşmeden biçim değişimine aynı geçişle karşılaşırız -ancak bu defa sadece bir insan bireyinin bedenine yazılı değildir artık: Yeniden dirilişinin şerefine erişmeden önce iğrençliği ve ölümü tecrübe ettiği görünüre geçen, görünmez Yaşam'ın kendisidir: "Mesih Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'yla eşitliği kendi yararına kullanmadı. Ama kul özünü alıp kendini boşalttı, (...). İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme ve hatta çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini daha da alçalttı. Bunun için de Tanrı onu yüceltti ve O'na her adın üstünde olan Ad'ı bağışladı[151]." Teologların *kenosis* adını verdikleri Tanrı'nın -kendini- boşaltması, tene gelişi ve Çarmıh'ta ölümü, ona kendini Ad'ıyla çağrılmasını sağlayan çağırışın koşuludur. Ahit kitaplarının anlattıkları da elbette aynı hikâyedir; biçimsizleşen ve biçim değiştiren, ölen ve yeniden dirilen canlı tenin hikâyesi -ve teni*miz*in, yaşamımızın hikâyesidir, ben ve artakalanın düğümüdür.

İnsanların Tanrı adı altında yakardıkları o zaman artakalan mı olacaktır? Artakalanın oluşumunu tenleşmiş bir Tanrı'nın Çile'siyle özdeşleştirme noktasına nasıl geldik? Kesişme, krizinin üstesinden geldiğinde, tersine çevrilmiş sentez yeniden geriye döndüğünde, artakalanın sebep olduğu itme yerini yoğun bir çekime bıraktığında artakalan bir zamanlar iğrenç olmuş olduğundan çok daha fazla büyüleyici ve yüce hale gelir. O zaman yeniden-tenleşmesi imkânsızın imkânı, kötülüğe ve ölüme karşı bir mucizevî bir zafer olarak ortaya çıkar. Peki, bu mucize, nasıl benim dünyada olduğum bu

151 Aziz Pavlus, Filippililere Mektup 2.6-9. Nissalı Gregorius, Mısır'dan çıkış hikayesinin Musa'nın cüzamlı eliyle ilgili kısmını Mesih'in "kenosis"inin alegorik bir habercisi olarak yorumluyordu.

ölümlü var olanın olgusu olur? -Mucize- tenimde yaşayan içkin yaşamın, insanların, "Tanrı" adını verdikleri, aşkın bir güç olarak hayal ettikleri görünmez yaşamın eseridir. Bu nedenle biçim değiştirmiş artakalan, onlara tanrısal bir seçimin işareti, yeniden dirilmiş bir Tanrı'nın şanlı bedeni olarak görünür. Peki, bu "Tanrı"nın artakalandan *başka hiçbir şey* olamayacağı, tanrısal olana *tüm* açılışın beni yalnızca kendime, tenimin artakalanına geri getireceği anlamına mı gelmektedir? Bunu söylemeye hakkımız yok. Tanrı'yı egonun bir kısmına indirgeme, "Tanrı" adında daha yabancı bir başkalığa işaret edebilen şeyi reddetme gibi haddimi aşan bir iddiada bulunmayacağım. Artakalan, Tanrı'nın saklı hakikati değildir -ama tanrısal olana çoğunlukla erişimimizi sağlayan, artakalanla ilişkimizdir: İnanç deliliğinin dayanağı artakalanın içkin biçimsizleşme ve biçim değişimi tecrübesidir.

"Karanlık gece"nin derinliklerinde Tanrı'yı arayan ruh, ıstırabı ve tüm cehennem azaplarını tecrübe eder -ve San Juan de la Cruz'a göre, bunun "nedeni, burada bir araya gelen tanrısal ile insani gibi iki uç noktadır". Kutsallık ruhu ele geçirdiğinde "onu alçaltır ve yok eder" ve "ona göre ruh, bir hayvanın karanlık midesine indirilmiş gibidir (...). Beklediği tinsel dirilişe ulaşmak için karanlık bir ölümün mezarından geçmesi gerekir"[152]. Zira bu sınamanın sonunda bir "sevgi birliği"ni arzular ve bu evlilik, Tanrı'nın, ruhu, "ellerin ve ayakların en son eklemlerine kadar hissedilen" büyük bir zevkle doldurduğu bir -Tanrı- dokunuşu olarak *dokunma düzlemi*nde gerçekleşir[153]. Nitekim Hıristiyan inancında, Tenleşme ve kenosis şeması, inananın çarmıha gerilmiş Tanrı'yla özdeşleşmesini, bizatihi kendi teninde Çile'nin damgalarını ve yeniden dirilişinin şanını yeniden yaşamasını ve ayrıca ceset kalıntıları ya da bir cüzamlının yaraları gibi tendeki en *iğrenç şey* olarak görünende, tanrısallığın izlerini keşfetmesini sağlar. Öte yandan tanrısallıkla bir araya gelişin hazzı ve azabına böyle bir destek olmaksızın diğer inançlarda da rastlanmak-

---

[152] Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure* (1577), II-6, Éd. du Seuil, 1984, s. 110-111.

[153] Saint Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'amour* (1584), II-2, Éd. du Seuil, 1995, s. 153.

tadır: Mevlânâ'nın *Rubaîler*'inden *Gita-Govinda*'ya ben ile tanrı arasındaki nihai özdeşliğin açığa vurumu her defasında aşk dolu bir *kavuşma*, tensel bir füzyon olarak sunulmaktadır. İslamiyet'in çarmıha gerilmiş şairi Hallâc-ı Mansûr, "ben sevdiğim, sevdiğim de ben oldu" diye söylüyordu ve bu mistik düğünler burada da dokunma düzleminde, artakalansız bir kesişme mucizesinde serpilmektedir: "Sana dokunan bana dokunur, sen bensin, artık ayrılık yoktur"[154]. Aşk deliliğinin -pek çok kadın ve adamın işkence noktasına kadar çektikleri- bu uç tecrübesinde en aşkın, en yabancı görünen birdenbire içkinlik alanında beliriverir; artık ben'le birdir. Bana kendimden daha yakın görünen bu "bam-Başka"da *(tout-Autre)*, tenin iğrençliğinde ve aşk hazzında aynı anda hem yiyip bitiren Şey olarak, hem de Sevgili'nin özellikleri altında beliren bu Tanrı'da artakalanı nasıl olur da tanımam? "Mistik vecd" denilen neyse onda -artakalanın- en gizli hakikati, benimle kökensel özdeşliği açığa çıkmaktadır.

Mistiklerin yolu, *instase* (kendine-dönüşün) yolu mudur? Kurtuluşumuzun anahtarı mıdır? Benim anladığım şekilde *instase* (kendine-dönüş), şüphesiz, ben ile artakalan arasındaki özdeşliğin açığa çıkışını ima etmektedir, ama bu özdeşliğin ortasına yeniden bir sınırı, bir ayrımı koyar. Tanrı'yla sevgi birliği tecrübesinde eksik olan da bir farkın izidir: Burada tüm yasa kaldırılır; ben, aşk ateşinde -bir *aphainisis*'in mesafesiz füzyonunda- yok olurken tüm tekillik ortadan kaybolur. Bu maceraperestlerin en cüretkârlarından birinde böyle değildir belki. Eckhart, ben ile Tanrı'daki tanrısallığın bölünmemiş birliğini beyan edip dursa da aynı zamanda kırılmamın en üst noktasında "Tanrı'nın kendisinden kurtulmuş" olduğumu söylemekten de çekinmez: Bu nihai noktada, "ben, ne Tanrı, ne de mahlûkumdur; daha ziyade ne idiysem oyumdur *(je suis ce que j'étais)*" -mutlak surette Tanrı'yla Bir ve mutlak surette ondan ayrı[155]... Bununla birlikte Tanrı ile insanın Bir-oluşlarında *(devenir-Un)* radikal olarak birbirlerinden ayrılma-

---

[154] Husayn Mansur Hallâj, *Diwan* (920), poèmes n° 41, Éd. du Seuil, 1981, s. 116 ve 98.

[155] Bkz. 52. vaazı.

larının en kuvvetli olumlamasıyla mistik bir teologda değil de bir şairde, en büyük şairlerden birinde ve delireceği anda karşılaşılıyorsa bu bir tesadüf değildir. Bu da muhtemelen delilik macerasının, artakalanın ifşasını içermesi ve eserin hakikat çalışmasını bu şekilde -kendine göre muğlâk ve son derece dışarıya açık şekilde- destekleyebilmesindendir. Böylece Platon'un provokatif tezi doğrulanır: Deli olmayan bir şair gerçek bir şair değildir... Hölderlin, *Ungeheure*'yi (Yunan trajedisinin merkezindeki canavarca olanı, dayanılmaz olanı), "doğanın kalkmış tüm sınırlarının, paniğe sevk edici gücünün ve insanın derinliklerinin şiddetle Bir haline geldiği"[156] insan ile tanrısal olanın eşleşmesi olarak göz önüne almaya, modern zamanların şiirinin bizzat kendi karakteri üzerine ve bu yolla Batılı insanın kaderi üzerine derinlemesine düşünerek başlamıştı. Tanrısal olanla bu birleşme, yalnızca trajik kahramanı yok ederek gerçekleşebilir ve bu şekilde "Tanrı, ölüm formu altında mevcuttur". Yalnız şunu belirtelim ki burada söz konusu olan Tanrı, kurulu hiçbir dine ait olmayıp uzay ve zamanın koşullarıyla, hissetme yetimizin zamansal ve tensel formuyla özdeşleşmektedir. İnsanı merkezinden koparan bu "eksantrik coşku"da, şair, modern insanlığın (sanatımızın, felsefemizin, politikamızın...), Bir-Bütün ile birleşim nostaljisinin musallat olduğu temel eğilimini keşfeder. İşte bu "telaşa sevk eden coşkunluğa" ve bize yönelttiği tehdide, Hölderlin'in *yurda dönüş* olarak adlandırdığı şeyi gerçekleştirerek karşı koymak gerekmektedir. Yeryüzüne, sınıra saygıya, daha ölçülü bir dindarlığa ve bir şiire geri dönüş ki bu da bundan böyle Tanrı ile insanın, "sadakatsizliğin tümüyle unutkan havasıyla birbirleriyle konuştukları" bir unutmayı, karşılıklı bir ihaneti varsaymaktadır.

Yurda dönüşe, aslında, geri çekilen ve unutulan Tanrı'nın bizzat yolundan sapması karşılık gelmelidir. Şair, birleşme tecrübesi *içerisind*e böyle bir sınır çekilmesini, sınırsız Bir-

---

156 Hölderlin, "Remarques sur Œdipe" (1804), *Œuvres*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", s. 957-958 ve "Remarques sur Antigone", s. 963. Yoğunlukları her türlü okumaya karşı koyan bu metinleri ele almak için Fr. Dastur ile Ph. Lacoue-Labarthe'ın aydınlatıcı yorumlarından destek aldım. *Ungeheure*'ye başka bir yaklaşımı da *Kanten* adlı kitabımda bulabilirsiniz.

Oluş'un sınırsız bir ayrılıkla arındığı bir *katharsis* olarak adlandırmaktadır. Böyle bir hamlede ne soyut, ne de spekülatif hiçbir şey olmadığı gibi -bu hamle- sadece sanat eserinin durumunu ilgilendirmez: Ayrılığın izi varoluşu kendisiyle bölen bir kesit şeklinde varoluşa yazılmalıdır. Buradaki Kant'ın sözünü ettiği "etik devrim"e bir gönderme olarak görülmek istenmiştir; ancak her şey şairin bu metinde, ayrıca umutsuzca kaçmaya çalıştığı deliliğin yakın tehdidine de değindiğini düşündürtmektedir. Zira kesit, "temsillerin ritmik dizisi"ni, tanrısal olan ile insani olan, yakın ile uzak, yerel ile yabancı arasında gidip gelmeyi, aralıksız bir şekilde birbirinin yerine geçmeleri onu deliliğin eşiğine sürükleyen baş döndürücü biçimsizleşme ve biçim değişimi döngüsünü bir süreliğine "askıya almaktadır". Hiç kimse instase'ın (kendine-dönüşün) temel özelliklerini Hölderlin'den daha iyi tarif edemeyecektir. Bu da şüphesiz teologlardan ve mistiklerden farklı olarak *Tanrı'nın eksikliği*yle, Baba'nın bizden yüz çevirdiği bir çağın içinde bulunduğu zor durumuyla yüzleşmesi gerektiği içindir... Söz konusu geri çekilişin açtığı boşlukta ise Tanrısal olanın diğer yüzü, ölümcül bir birleşmede insanı yiyip bitiren ya da onu, ondan ayrılmak suretiyle kurtaran "insanla tamamıyla-Bir *(tout-Un)*" "dolayımsız -bilinen- Tanrı" keşfedilir: Burada tereddüt etmeksizin bir artakalan versiyonunu tanırız. Hölderlin, Tanrı ile insanın her ikisinin de ani bir değişimle birbirlerinden yüz çevirdikleri, ama birbirlerine hitap etmeye ve ikili sadakatsizlikleri aracığıyla bir ilişkiyi muhafaza etmeye devam ettikleri "kategorik geri dönüş"ten söz ederken düşüncesi nihai *instase* (kendine-dönüş) muammasına, yani ben'in kendisine doğru yurda dönüşüne karşılık verecek bir geri dönüşün, *artakalanın* geri dönüşünün muammasına yaklaşmaktadır. Böylece bize parçalanmış, geri dönüşüyle kesintiye uğratılmış ben ile kendimin tam ortasında ben'den yüz çevirmiş olan tanrısal artakalan arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceğini düşünme görevini bırakır. Bizi modern insanlığın hâlâ nasıl artakalanı tecrübe edebileceğini, Bir-oluş'un şiddetini, kesitini ve ikili geri-dönüşün sadakatsizliğini yeniden nasıl deneyimleyebileceğini araştırmaya davet eder.

Artakalanın kaderi, günümüzde, yasa ve Tanrı'nın geri çekilişine gittikçe daha derinden katlanan bir çağda başka hangi tecrübe alanında açığa çıkabilir? Mistiklerin kendilerinden geçişleri bize yabancı hale gelmişken, belki de "şairler devrinin sonu"na, tüm delilik seslerinin bastırılmasına tanıklık ediliyorken artakalanın baskını, biçimsizleşme ve biçim değişimi tecrübesi politik alanda devreye girmiştir. Yirminci yüzyıl seyir halindeyken Bir-Halk'ın *(Peuple-Un)* bütünsel bedeni olarak ölümcül bir füzyon formunu almış olacak aynı "sınırsız Bir-oluş" tehdidiyle, aynı artakalansız bir kesişme ütopyasıyla birlikte. Bu da kurtuluşu hangi kesitin, hangi geri dönüşün, hangi yeni topluluk figürünün mümkün kılabileceğini araştırma görevini dayatmaktadır. Peki, nasıl olur da bir ego-analizi, solipsist bir ben'e odaklı bir yaklaşım, varoluşun kolektif boyutunu, tam anlamıyla politik boyutunu aydınlattığını iddia edebilmektedir? Çünkü ego-analizi başkalarıyla ilişkilerimizin, ben'imizin kendini kendisine verdiği kökensel ilişkiyi başka bir düzlemde, nasıl tekrarladığını göstermektedir. Eğer tüm insan toplumlarında, siyasi topluluk Kilise'nin, Krallık'ın, Cumhuriyet'in ya da Parti'nin *corpus mysticum*'u olarak kolektif bir beden formunda şekillenme eğilimi gösteriyorsa bu, söz konusu şekillenmenin tenime beden veren içkin sentezlere dayanması dolayısıyladır. Epokhe'yle ise böyle temsillere bağlı apaçıklığı bertaraf eder, bir topluluğun basit bir üyesi, Büyük Beden'in bir parçası olma kesinliğimi askıya alırım. O zaman bizi ezip geçen bu güçlü "dev"in, aslında, sadece bir *yarı-beden*, tenimden ve kendilerini bir perde-figürüne yansıtan, kendilerini ele geçiren bir imgeyle özdeşleşen sayısız tekil tenden-bedenden kaynaklanan bir projeksiyon olduğunu keşfederim. İşte bunun içindir ki bu düzlemde bireysel bedenleri etkileyen aynı fantasmalarla, aynı baskına uğrama, parçalanma, altüst olma kaygılarıyla, aynı yeniden kaosa düşme korkusuyla -ve heterojen bir unsurun, yakın bir yabancının aynı şekilde dışlanışıyla- karşılaşmaktayızdır. Artakalanın bize musallat oluşu, bir birey ya da belirli bir grup üzerinde, bir "kast" ya da bir sınıf üzerinde, "ırksal" ya da dinsel, politik ya da cinsel bir azınlık üzerinde sabitlenerek toplum düzleminde yeniden ortaya çıkar. Her defasında, top-

lum, ona artakalanın işbirlikçileri olarak görünenleri dışlayarak, onlara eziyet ederek ya da onları yok ederek beden halini alır. Yok etmeye çalıştığının kendisinin bir kısmı olduğunun farkına varmaksızın... Freud, insan toplumlarının, kaynaklarını kolektif bir cinayette, ilkel sürünün babasının öldürülmesi olayında bulduğunu söylüyordu. Bana göreyse "politik beden", bizatihi kendi bedenim gibi artakalanın dışlanışına dayanmaktadır[157]. Elbette, her dışlama kipi eşdeğerde değildir - ancak ne kadar farklı olursa olsunlar politik topluluklar aynı şekilde meydana gelir. Her biri sanki tek bedeni oluşturuyormuş gibi temsil edilir. Oysa birliği kökensel olmamakla birlikte daha eski bir bölünmeyi, heterojen bir unsurun geri atılışını ve bu kurucu şiddetin inkârını varsaymaktadır. Bu körlükten, Bir-Beden *(Corps-Un)* yanılsamasından kurtulmak isteniyorsa onu -Bir-Beden'i- temellendiren bölünmeyi, dışladığı artakalanın izini araştırmak gerekir. Ancak bu şekilde toplumsal yanılsamalara radikal bir *epokhe* uygulanabilir: Büyük Beden'in saklı hakikatini ifşa etmeyi bir tek ondan ayrılmış olan umabilir. Bunun için kendini *artakalanın yerine*, -yani- *paria*'nın, *pharmakos*'un, *homo sacer*'in, büyücünün, kâfirin, delinin, proleterin, *zek*'in[158], toplumdan tüm dışlananların yerine koymaya çalışmak gerekir. Daha doğrusu mesele, hakikatin yerini -artakalanın dışlanmışlığının açığa çıktığı yeri-, *direniş*in, eylemin "özne"sinin yeriyle örtüştürmektir. Klasik politik beden temsillerinin silindiği, bir asırdan fazla bir süredir artakalanı cisimlendirmiş olan kahraman Proleter figürünün ufkumuzdan kaybolduğu günümüzde, toplumu kuran yeni bölme ve dışlama kiplerini belirlemek ve hangi yeni figürlerin artakalanın direnişine bir ad verebileceğini tespit etmektir. Zira bu direniş asla bitmez, daha ziyade anonim ve sessiz kalır. Onu adlandırma imkânı ise bir çağa şans tanır:

---

157 Artakalanın politik bir topluluk tarafından belirli dışlanış kiplerini anlatmaya çalıştım: Mesela devrimci terörde (bkz. "*Étranger parmi nous*: la Terreur et son ennemi", *Césure*, n ° 9, 1995) ve Hint kastlarından Dokunulmazlar'da (Dalitler) (bkz. "Le Restant de l'universel", *L'Universel, le Singulier, le Sujet*, Kimé, 2000). Sürmekte olan bir araştırmanın yolunda kilometre taşları.

158 Rusçada *zaklioutchonii* (заключённый) *kelimesinin* kısaltılmışı olan *zek* SSCB'de gulagdaki tutuklular için kullanılan bir terimdir (ç.n.).

Bir özgürleşme projesini temellendirmeye ve bütünsel bir bedenin birliğinde herhangi bir farkı ortadan kaldırmaksızın artakalanın dışlanmasının nasıl üstesinden gelinebileceğini, nihayetinde de Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği "güçsüzlerin gücü"ne nasıl şans tanınabileceğini araştırmaya olanak verir. Nitekim artakalanın tersine çevrilmez olduğunun, insan topluluklarının kaçınılmaz olarak adaletsizliğe ve şiddete mahkûm olduğunun hiçbir kanıtı yoktur: Egonun yaşamında artakalanla bir uzlaşma -bir *instase* (kendine-dönüş)- vuku bulabilirse bu aynı zamanda toplum düzleminde de mümkün olmalıdır. Benjamin'in şahane bir şekilde yazdığı gibi "geleceği, onu bugün tahrif eden her şeyden kurtarmak" mümkün olmalıdır.

"Musa ve Firavun sendedir; bu iki hasmı kendinde aramalısın". Ne olursa olsun Rûmi'nin bu sözünü unutmamaya dikkat edelim: Zira *instase*'ın (kendine-dönüşün) kesiti, önce, her bir egonun yaşamına yazılmalıdır. Dünyanın aşkınlığında belirecek olan, benim içkinlik alanımda duyurulmaktadır; bir beden olma, teninin bir kısmını dışlama ya da onunla uzlaşma, bir başkasına teslim olma ya da kurtuluşunu arzulama bütünüyle işte burada -içkinlik alanımda- anlam kazanmaktadır. Şimdi biliyoruz ki "politik beden" yalnızca bir "yarıbeden"dir; ortaklığın "teni", bizatihi kendi tenimin bir transferinden kaynaklanmaktadır; karşılaştığım, kendimi özdeşleştirdiğim ya da ayırdığım İlk Yabancı, ilk nefret, sevgi ya da saygı nesnem tenimin artakalanıdır. Eğer bedenleşme, biçimsizleşme, biçim değişimi, kurtuluş ego düzleminde imkânsız olmuş olsalardı ortaklık düzleminde asla meydana gelemezlerdi. Ben, dünyada olma, bedenli olma, başkalarıyla olma ve nihayetinde "olma" ya da "var olma" kesinliğini askıya alarak, tüm dünyasal apaçıklıkları devre dışı bırakarak kendisini bulabilir, kendine-verilişinin canlı kaynağını geri kazanabilir, artakalanda teninin tenini tanıyabilir ve kendisiyle uzlaşmış bizatihi kendi teninin içinde hâlâ bir farkın farklılığının izini sürebilir. İşte o zaman gerçekten "olmam" gereken Ben *(Je)* olacağımdır. İşte o zaman bu kökensel olumlama, bu her zaman tekil olay, bu her defasında farklı şekilde dile getirilen vaat -ben'in verilişi - gerçekleşecektir. Zira ben-"im", "var"ım

ve aldatılsam da ben-"im"; yaşıyorum, canlıyım. Şu halde olacağım -kimsem o- olacağım; kimle olacaksam olacağım. Ben benim *(je suis je)*; ben neyse oyum *(je suis ce qu'est le je)*. Yolum, hakikatim, yaşamım; İbrahim olmadan önce benim. Açıklığımda Tanrı'yla birim; Tanrı'nın Tanrı'sıyım ve ne Tanrı, ne de mahlûkum; daha ziyade ne idiysem oyum *(je suis ce que j'étais)*. O'nun olduğu yerde *(là où ça était)*, ben meydana çıkmalıyım. Babamla annem daha doğmadan ben benim; babamım, annemim, oğlumum ve benim. Aslında tarihteki tüm adlar, ben *(c'est moi)*. Size öldüğümü söylüyorum; ezelden beridir ölüyüm; kendini aynada gören bir ölüyüm. Ölüydüm ve işte buradayım, canlıyım. Her an, bizatihi kendi doğumumun önünden gidiyorum.

Kaynakça

ABRAHAM (Nicolas) ve TOROK (Maria), *L'Écorce et le Noyau*, Aubier-Flammarion, 1978.

ALQUIÉ (Ferdinand), *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1950.

ANZIEU (Didier), *Le Moi-peau*, Bordas, 1985.

ARISTOTE, *De l'âme*, Vrin, 1985.

–, *Métaphysique*, Vrin, 1953.

–, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, 1993.

ARTAUD (Antonin), *Œuvres complètes*, Gallimard.

ALTHUSSER (Louis), *Positions*, Éditions sociales, 1976.

AUDI (Paul), *Créer*, Encre marine, 2005.

BADIOU (Alain), *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993.

BALIBAR (Étienne), "*Ego sum, ego existo*, Descartes au point d'hérésie", *Bulletin de la Société française de philosophie*, c. 86, 1992.

BALMÈS (François), *Ce que Lacan dit de l'être*, PUF, 1999.

BALTRUSAITIS (Jurgis), *Le Miroir*, Elmayan-Éd. du Seuil, 1978.

BATAILLE (Georges), *Œuvres complètes*, Gallimard.

BENSUSSAN (Gérard), *Le Temps messianique*, Vrin, 2001.

BERNET (Rudolf), *La Vie du sujet*, PUF, 1994.

BETTELHEIM (Bruno), *Les Blessures symboliques* (1954), Gallimard, 1977.

BEYSSADE (Jean-Marie), *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.

BORCH-JACOBSEN (Mikkel), *Le Sujet freudien*, Aubier-Flammarion, 1982.

BRETON (Stanislas), *Deux mystiques de l'excès*, Éd. du Cerf, 1985.

CHRÉTIEN (Jean-Louis), *L'Appel et la Réponse*, Éd. de Minuit, 1992.

CORDIÉ (Annie), *Un enfant psychotique*, Éd. du Seuil, 1993.

DELEUZE (Gilles), *Logique du sens*, Éd. de Minuit, 1969.

–, «L'Immanence, une vie», *Philosophie*, n° 47, 1995.

DELEUZE (Gilles) ve GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, 1991.

DEPRAZ (Natalie), "Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs de Husserl", *Alter*, n° 2, 1994.

DERRIDA (Jacques), *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, 1967.

–, *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967.

–, *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, 1972.

–, *Apories*, Galilée, 1996.

–, *Le Toucher*, Galilée, 2000.

DESCARTES (René), *Œuvres*, éd. C. ADAM ve P. TANNERY, rééd. 1982.

–, *Méditations métaphysiques* (1640), trad. Beyssade, Le Livre de poche, 1990.

DÉTIENNE (Marcel), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1967.

DÉTIENNE (Marcel) ve VERNANT (Jean-Pierre), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979.

ECKHART, *Traités et sermons*, Garnier-Flammarion, 1995.

ELIADE (Mircéa), *Naissances mystiques*, Gallimard, 1959.

FICHTE (Johann-Gottlob), *La Destination de l'homme* (1800), Aubier-Montaigne, 1942.

FOLLIN (Sven), *Vivre en délirant*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1992.

FRANCK (Didier), *Chair et corps*, Éd. de Minuit, 1982.

–, *Nietzsche et l'ombre de dieu*, PUF, 1996.

–, *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001.

FREUD (Sigmund), *L'Interprétation des rêves* (1900), PUF, 1976.

–, *Métapsychologie* (1915), Gallimard, 1972.

–, *Essais de psychanalyse* (1915-1923), Payot, 1987.

–, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), Gallimard, 1984.

–, *Cinq psychanalyses*, PUF, 1975.

–, *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956.

–, *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.

–, *La Vie sexuelle*, PUF, 1973.

FREUD (Sigmund) ve BREUER (Joseph), *Études sur l'hystérie* (1895), PUF, 1956.

GUEROULT (Martial), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953.

HAAR (Michel), *Le Chant de la terre*, L'Herne, 1987.

–, *Heidegger et l'essence de l'homme*, J. Millon, 1990.

HALLÂJ (Husayn Mansur), *Diwan* (vers 920), Éd. du Seuil, 1981.

HEIDEGGER (Martin), « Le Concept de temps » (1924), Cahier de l'Herne *Heidegger*, 1983.

–, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), *Gesamtausgabe*, c. XX, Klostermann, 1979.

–, *Être et temps* (1927), trad. Martineau, Authentica, 1985.

–, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), Gallimard, 1985.

–, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), *Gesamtausgabe*, c. XXVI, Klostermann, 1978.

–, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Gallimard, 1953.

–, *Écrits politiques* (1933-1934), Gallimard, 1999.

–, *Les Hymnes de Hölderlin* (1934-1935), Gallimard, 1988.
–, *Introduction à la métaphysique* (1935), Gallimard, 1967.
–, *Questions*, c. I-IV, Gallimard, 1966-1976.
–, *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Gallimard, 1962.
–, *Nietzsche*, c. I ve II (1961), Gallimard, 1971.
HENRY (Michel), *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985.
–, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.
–, *C'est moi la vérité*, Éd. du Seuil, 1996.
–, *Incarnation*, Éd. du Seuil, 2000.
HÖLDERLIN (Friedrich), *Œuvres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
HUIZINGA (Johan), *Le Déclin du Moyen Âge* (1919), Payot, 1967.
HUSSERL (Edmund), *Husserliana (Gesammelte Werke)*, M. Nijhoff ve Kluwer.
–, *Recherches logiques* (1900-1905), PUF, 1959-1962.
–, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), PUF, 1983.
–, *L'Idée de la phénoménologie* (1907), PUF, 1985.
–, *Chose et espace* (1907), PUF, 1989.
–, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1910-1911), PUF, 1991.
–, *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)*, 1913, Gallimard, 1950.
–, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, PUF, 1982.
–, *De la synthèse passive*, J. Millon, 1998.
–, *Philosophie première* (1923-1924), PUF, 1972.
–, *Méditations cartésiennes* (1929), Vrin, 1980.
–, « Téléologie universelle » (1933), *Philosophie*, n° 21, 1989.
–, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (1935-1936), Gallimard, 1976.
–, « Le Monde anthropologique » (1936), *Alter*, n° 1, 1993.
–, *Autour des « Méditations cartésiennes »*, J. Millon, 1998.
–, *Sur l'intersubjectivité*, c. I ve II, PUF, 2001.
JANICAUD (Dominique), *L'Ombre de cette pensée*, J. Millon, 1990.
JAULIN (Robert), *La Mort sara*, Plon, 1967.
JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure* (1577), Éd. du Seuil, 1984.
–, *La Vive Flamme d'amour* (1584), Éd. du Seuil, 1995.
KAFKA (Franz), *Œuvres*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".
KANT (Emmanuel), *Œuvres philosophiques*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".
KIERKEGAARD (Sören), *Miettes philosophiques* (1844), Gallimard, 1969.
–, *La Maladie mortelle (Traité du désespoir)* (1849), Gallimard, 1973.

KLEIN (Melanie), *Envie et gratitude* (1957), Gallimard, 1981.
KOLNAI (Aurel), *Le Dégoût* (1929), Agalma, 1997.
LACAN (Jacques), *Écrits*, Éd. du Seuil, 1966.
–, *Séminaires*, Éd. du Seuil, c. II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), 1978; c. III, *Les Psychoses* (1955-1956), 1981; c. VIII, *Le Transfert* (1960-1961), 1991; c. XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-1964), 1964; c. XVI, *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), 2006.
–, séminaires inédits: S, IX, *L'Identification* (1961-1962); S, XIV, *Logique du fantasme* (1966-1967).
LA BOÉTIE (Étienne DE), *Discours de la servitude volontaire* (1550), Payot, 1978.
LEVINAS (Emmanuel), *Totalité et infini*, M. Nijhoff, 1961.
–, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963.
–, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Le Livre de poche, 1990.
–, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.
–, « Mourir pour », *Entre nous*, Grasset, 1991.
LHERMITTE (François), *L'Image de notre corps*, Éd. de la Nouvelle Revue critique, 1939.
LUCRÈCE, *De la nature des choses*, Les Belles Lettres, 1966.
MALINOWSKI (Bronislaw), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* (1933), Payot, 1975.
MARCOS (Jean-Pierre), "Le Sujet supposé vouloir", dans *Le Moment cartésien de la psychanalyse*, Arcanes, 1996.
MARION (Jean-Luc), *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982.
–, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986.
–, *Réduction et donation*, PUF, 1989.
–, *Questions cartésiennes*, c. II, PUF, 1996.
–, *Étant donné*, PUF, 1997.
MAUPASSANT (Guy DE), *Contes et nouvelles*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".
MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
–, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.
MILNER (Jean-Claude), *L'Œuvre claire*, Éd. du Seuil, 1995.
MISHIMA (Yukio), *Le Soleil et l'Acier*, Gallimard, 1973.
NANCY (Jean-Luc), *Corpus*, Métailié, 2000.
NAUDIN (Jean), *Phénoménologie et psychiatrie. Les voix et la chose*, PUM, 1997.
NIETZSCHE (Friedrich), *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard.
NOUDELMANN (François), "Le Corps tragique. Lecture de Mishima", *Césure*, n° 9, 1995.
OTT (Hugo), *Heidegger, éléments pour une biographie*, Payot, 1990.

PANKOW (Gisela), *L'Homme et sa psychose*, Aubier-Montaigne, 1969.

PARIENTE (Jean-Claude), "La première personne et sa fonction dans le *Cogito*", dans *Descartes et la question du sujet*, PUF, 1999.

PLATON, *Le Banquet, Phédon, La République, Le Sophiste, Le Politique, Timée*, Les Belles Lettres ve Garnier-Flammarion.

POE (Edgar), *Œuvres en prose*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".

PROUST (Françoise), *L'Histoire à contretemps*, Éd. du Cerf, 1994.

–, *De la résistance*, Éd. du Cerf, 1997.

PROUST (Marcel), *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".

ROGOZINSKI (Jacob), "L'Enfer sur la terre – Hannah Arendt devant Hitler", *Revue des sciences humaines*, n° 213, 1989.

–, "Scotomes (point de vue sur Sartre)", *Les Temps modernes*, n° 531-533, 1990.

–, "Chasser le héros de notre âme", *Penser après Heidegger*, L'Harmattan, 1992.

–, *Kanten, esquisses kantiennes*, Kimé, 1996.

–, *Le Don de la Loi*, PUF, 1999.

–, "Sans Je ni lieu: la vie sans être d'Antonin Artaud", *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Éd. du Cerf, 2000.

–, "Le restant de l'universel", dans *Universel, singulier, sujet*, Kimé, 2000.

–, "*Ego fatum* ou le miroir de Zarathoustra", *Lignes*, n° 7, 2002.

–, "Le chiasme et le restant", *Rue Descartes*, n° 35, 2002.

–, "J'ai toujours su que j'étais Artaud le mort", *Europe*, n° 873-874, 2002.

–, *Faire part – cryptes de Derrida*, Lignes - Léo Scheer, 2005.

ROMANO (Claude), *L'Événement et le Monde*, PUF, 1999.

SACKS (Oliver), *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau* (1985), Éd. du Seuil, 1988.

SAMI Ali, *Corps réel, corps imaginaire*, Dunod, 1994.

SARTRE (Jean-Paul), *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.

–, "Venise de ma fenêtre", *Situations*, c. IV, Gallimard, 1965.

SCHELLING (Friedrich-Wilhelm), *Œuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980.

SCHILDER (Paul), *L'Image du corps* (1935), Gallimard, 1968.

SCHREBER (Daniel-Paul), *Mémoire d'un névropathe* (1903), Éd. du Seuil, 1975.

SEBBAH (François-David), *L'Épreuve de la limite*, PUF, 2001.

SPINOZA (Baruch), *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade".

THIBIERGE (Stéphane), *Pathologies de l'image du corps*, PUF, 1999.

THOMAS (Louis-Vincent), *Anthropologie de la mort*, Payot, 1975.

TOMATIS (Alfred), *L'Oreille et le Langage*, Éd. du Seuil, 1978.
TUSTIN (Frances), *Autisme et psychose chez l'enfant* (1972), Éd. du Seuil, 1982.
WALLON (Henri), *Les Origines du caractère chez l'enfant* (1932), PUF, 1983.
WINNICOTT (Donald), *La Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 2000.
La Bible, trad. A. Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1989.

BEN VE TEN

EGO-ANALİZE GİRİŞ

Jacob Rogozinski

Çağdaş Fransız felsefesinin önemli düşünürlerinden Jacob Rogozinski'nin bu eseri 20. yüzyılın en verimli tartışmalarından olan *ben* meselesine yeni bir bakış açısı getiriyor. Ben dışsal gerçeklik tarafından üretilen bir yanılsama mıdır? Şiddetin ve adaletsizliğin kaynağı o mudur? Öyleyse narsisizm ve yabancılaşma tartışmalarına rağmen egonun tekil hakikatini arayış nasıl mümkün olabilir? Felsefe ne *ben*'den vazgeçer ne de ona bağlı kalır; egoya geri dönüş ile ego cinayeti arasında gidip gelir. Rogozinski öncelikle iki ego katili Heidegger ve Lacan'ın özgün bir okumasını yapıp ardından Descartes, Husserl, Merleau-Ponty ve Artaud ile eleştirel bir diyaloğa girerek ben ve ben-olmayan arasındaki (ontolojik değil) *egolojik* farka odaklanıyor. Analizinin gücü tam olarak böyle bir stratejiden ileri geliyor çünkü ben ancak katilleri sayesinde yeniden dirilebilir. Ben'e geri dönmek için onu yadsıyan, yok eden eğilimlere gitmek gerekir zira kriz ve devamlı tehdit benin bir parçasıdır. Fransız filozof fenomenolojinin ve psikanalizin en verimli tezleri sayesinde ortaya koyduğu ve kendine-verilişiyle tanımlanan vücut bulmuş bir *ten-ben* ile *artakalan* adını verdiği bendeki-başka'dan yola çıkarak yaşam, ölüm, aşk ve nefret gibi varoluşun temel sorularıyla yüzleşmeye girişiyor.

Emre Şan



ISBN : 978-605-9460-62-0



45 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap